

حج در آینه فقه

(مجموعه مقالات فقهی فصلنامه میقات حج)

از سال ۱۳۷۱ تا ۱۳۹۲)

جلد سوم

پژوهشکده حج و زیارت

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرست مقالات

- دیاچه ۷
- احکام اختصاصی مکه و مسجدالحرام - یعقوب جعفری ۹
- ورود جهانگردان غیرمسلمان به مکان‌های مقدس - محمدحسن نجفی ۴۱
- خصوصیت فقهی محدوده کعبه - عبدالله جوادی آملی ۸۵
- نماز جماعت پیرامون کعبه - جعفر سبحانی تبریزی ۱۰۷
- استحباب خروج از باب حنّاطین - رضا مختاری ۱۲۷
- استحباب ورود به مسجدالحرام از باب بنی شیبیه - رضا مختاری ۱۳۱
- استحباب نماز روبه‌روی چهار رکن کعبه معظمه - رضا مختاری ۱۴۳
- نماز مسافر در مکان‌های چهارگانه (۱) و (۲) - مهدی درگاهی ۱۴۵
- تبیین حکم امام علیه السلام بر حضور شیعیان در نمازهای حرمین شریفین - محمد صادق نجمی ۲۱۱
- تقیه مداراتی - محمد فاضل لنکرانی ۲۵۱
- تقیه مداراتی - محمد رحمانی ۲۶۷
- خذ و حکمت مدارا (تأملی در خصائص نگرش فقهی حضرت امام خمینی درباره «مدارا با عامه») - محمد سروش محلاتی ۲۹۷

- اختلاف در هلال ذی حجه از جهت حکم حاکم عامه و حکم وقوفین - محمدمهدی حسینی ... ۳۱۵
- فقه و مناسک حج در ارتباط با امور پزشکی و بهداشتی - سیدمحمدعلی فقیهی ۳۵۱
- حج‌گزاری بدون پرداخت خمس - رضا مختاری ۳۶۹
- امارت حج و زعامت حجاج - سید جواد ورعی ۳۷۳

دیاچه

از همان ابتدای تأسیس مرکز تحقیقات حج، این مرکز با توجه به اهمیت فقه و مناسک در حج، علاوه بر درج فتاوی مراجع عظام تقلید در مناسک محشی، در فصل نامه «میقات حج» نیز مباحث تفصیلی فقهی را منتشر می کند. این مقالات که توسط فرهیختگان و صاحب نظران این عرصه نگاشته شده، می تواند به عنوان یکی از مهم ترین منابع پژوهشی فقهی مورد استفاده قرار گیرد.

پس از ارتقای این مرکز به پژوهشکده حج و زیارت و تشکیل گروه فقه و حقوق، تصمیم بر این شد که مقالات فقهی این فصلنامه استخراج و در یک مجموعه جداگانه در سه جلد منتشر شود، تا علاوه بر جهت دهی به پژوهش های جدید در عرصه فقه حج، موجب بهره مندی دانش پژوهان این عرصه از این تحقیقات شده و راه برای پژوهش های جدید و تکامل سیر حرکتی علمی و تولید دانش باز شود.

گروه فقه و حقوق پژوهشکده ضمن تقدیر از زحمات چندین ساله مدیر مسئول، هیأت تحریریه و مدیر اجرایی این فصلنامه، از تلاش های جناب آقای رضا باذلی که در تهیه و تنظیم این مجموعه، گروه را یاری کردند تشکر کرده، توفیقات روزافزون تمامی این عزیزان را از خداوند متعال خواستار است.

گروه فقه و حقوق

پژوهشکده حج و زیارت

احکام اختصاصی مکه و مسجدالحرام

یعقوب جعفری

میقات حج، شماره ۸، تابستان ۱۳۷۳ ه. ش

مکه، مسجدالحرام و به طور خاص تر کعبه، میان اماکن مقدس مسلمانان بلکه میان بقاع روی زمین، از جایگاهی شریف تر برخوردار است. به جهت همین جایگاه و عظمت، در فقه اسلامی احکام ویژه‌ای برای این مکان مقدس بیان شده است. در مقاله پیش رو چهارده حکم اختصاصی بیان و شرح داده شده است. این احکام عبارتند از: «۱. وجوب احرام برای دخول به مسجدالحرام و مکه؛ ۲. عدم جواز قصاص کسی که به مسجدالحرام پناه برده است؛ ۳. جواز قصر و اتمام برای مسافر در مسجدالحرام؛ ۴. حرمت اخذ لقطه از حرم؛ ۵. عدم جواز عبور جنب و حیض از مسجدالحرام؛ ۶ حکم ساختن بنایی مرتفع تر از کعبه؛ ۷. حکم تنجیس کعبه و مسجدالحرام؛ ۸. حرمت خارج کردن سنگریزه و خاک از مسجدالحرام؛ ۹. عدم جواز صید در حرم؛ ۱۰. کراهت مجاورت در مکه؛ ۱۱. کراهت خواندن نماز یومیه در داخل کعبه؛ ۱۲. فضیلت مخصوص نماز در مسجدالحرام؛ ۱۳. عدم جواز مضایقه و سخت گیری منازل مکه برای حاجیان؛ ۱۴. عدم جواز ورود غیر مسلمان به مسجدالحرام و مکه». مقاله از چهارده محور به ترتیب احکام مذکور تشکیل شده است.

میان تمام بقاع روی زمین، جایگاهی شریف تر و گرامی تر از کعبه و مسجدالحرام وجود ندارد و به خاطر همین شرافت ویژه است که آنجا قبله گاه مسلمانان جهان و قطب

و مرکز دایره‌های بزرگ انسانی در اوقات معینی از روز است و هم کانون گرم و مطاف حاجیان و راهیان دیار یار است که با شوق تمام، گرداگرد خانه خدا که خانه مردم است، دور می‌زنند و نمایشی عظیم و دیدنی از عشق و عاشق و معشوق را نشان می‌دهند.

کعبه و مسجدالحرام، به سبب داشتن این عظمت بی‌نظیر، در فقه اسلامی احکام ویژه‌ای دارد که هیچ‌یک از مساجد دیگر، آن احکام را ندارند و گاهی هم احکامی دارد که تنها مسجدالنبی با آن شریک است و در یک مورد هم مسجد کوفه و حائر حسینی با آن شرکت دارند.

ما به‌خواست خدا در این مقال، احکام فقهی ویژه‌ای را که اختصاص به کعبه، مسجدالحرام و حرم دارد، شرح خواهیم داد. البته میان این احکام، در سه مورد، مسجدالنبی و در یک مورد، مسجد کوفه و حائر حسینی نیز با آن شرکت دارند که مانع از اختصاصی بودن حکم برای مسجدالحرام، در مقابل مساجد و بقاع دیگر نیست. احکام فقهی ویژه کعبه، مسجدالحرام، مکه و حرم عبارتند از: ۱. وجوب احرام برای دخول به مسجدالحرام و مکه؛ ۲. عدم جواز قصاص کسی که به مسجدالحرام پناه برده است؛ ۳. جواز قصر و اتمام برای مسافر در مسجدالحرام؛ ۴. حرمت اخذ لقطه از حرم؛ ۵. عدم جواز عبور جنب و حیض از مسجدالحرام؛ ۶. حکم ساختن بنایی مرتفع‌تر از کعبه؛ ۷. حکم تنجیس کعبه و مسجدالحرام؛ ۸. حرمت خارج کردن سنگریزه و خاک از مسجدالحرام؛ ۹. عدم جواز صید در حرم؛ ۱۰. کراهت مجاورت در مکه؛ ۱۱. کراهت خواندن نماز یومیه در داخل کعبه؛ ۱۲. فضیلت مخصوص نماز در مسجدالحرام؛ ۱۳. عدم جواز مضایقه و سخت‌گیری منازل مکه، برای حاجیان؛ ۱۴. عدم جواز ورود غیر مسلمان به مسجدالحرام و مکه.

۱. وجوب احرام برای دخول به مسجدالحرام و مکه

برای کسی که وارد مکه و مسجدالحرام می‌شود، واجب است که در یکی از مواقیت، احرام حج یا عمره ببندد و با حالت احرام وارد شود؛ خواه در ماه‌های حج باشد یا

ماه‌های دیگر سال. البته این حکم استثناهایی دارد که خواهیم آورد.

این حکم میان فقهای شیعه، اتفاقی بوده و خلاف آن از هیچ‌کس نقل نشده است. صاحب مدارک و صاحب جواهر ادعای اجماع کرده‌اند.^۱ همچنین روایات متعددی که بسیاری از آنها صحیح یا حسنه است، دلالت بر وجوب احرام دارد که از جمله آنهاست:

- عن علي بن حمزة قال: «سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن رجلٍ يدخلُ مكةَ في السنةِ، المرةَ وَ المرتينِ وَ الثلاثِ، كيف يصنع؟ قال: إذا دخل فليدخل مُلبياً و إذا خرج فليخرج مُجلاً».^۲

ابن حمزه می‌گوید: «از امام هفتم پرسیدم مردی که در طول سال؛ یکبار، دوبار یا سه بار داخل مکه می‌شود، وظیفه‌اش چیست؟» فرمود: «در حال تلبیه [و احرام] داخل شده و در حال احلال خارج گردد.»

- عن محمد بن مسلم قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام هل يدخل الرجل مكة بغير احرام؟ قال: لا إلا مريضاً أو من به بطن».^۳

محمد بن مسلم می‌گوید: «از امام باقر عليه السلام پرسیدم آیا شخص می‌تواند بدون احرام وارد مکه شود؟» فرمود: «نه مگر مریض یا مبطون باشد.»

- عن عاصم بن حميد قال: «قلت لأبي عبد الله: يدخل الحرم أحدٌ إلا محرماً؟ قال: لا إلا مريضاً أو مبطون».

عاصم می‌گوید: به امام صادق گفتم: «کسی که محرم نیست، می‌تواند داخل حرم شود؟» فرمود: «نه، مگر مریض یا مبطون باشد.»

طبق این روایات، ورود به مکه و حرم، بدون احرام ممنوع است و کسی که وارد مکه می‌شود، حتماً باید در حال احرام باشد. چند گروه از این حکم کلی استثنا شده‌اند:

الف) مریض و مبطون

در روایات بالا دیدیم که به مریض و مبطون اجازه داده شده که بدون احرام وارد مکه شوند. اما در بعضی از روایات آمده است که مریض هم باید با حال احرام وارد مکه شود:

- عن رفاعه بن موسى قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلٍ به بطنٌ و وجعٌ شديدٌ يدخل مكة حلالاً؟ قال: لا يدخلها إلا محرماً»^۴.

رفاعه می گوید: «از امام صادق درباره شخصی که ناراحتی شکم و درد شدید دارد پرسیدم، آیا می تواند بدون احرام وارد مکه شود؟» فرمود: «داخل نشود مگر در حال احرام».

- عن رفاعه بن موسى عن أبي عبد الله قال: «سألتُه عن الرَّجلِ يَعرضُ له المرضُ الشَّدِيدُ قبل أن يدخل مكة، قال: لا يدخلها إلا بأحرام»^۵.

رفاعه از امام صادق نقل می کند که از او درباره شخصی که پیش از ورود به مکه، مرض شدیدی بر وی عارض می شود، پرسیدم فرمود: «وارد مکه نشود مگر با احرام».

در این دو روایت - که ظاهراً یک روایت با دو سند و متن است - برای مریض اجازه داده نمی شود که بدون احرام وارد مکه شود.

شیخ حر عاملی برای جمع میان این روایت و روایاتی که قبلاً خواندیم فرموده است: «این روایات حمل بر استحباب می شود؛ یعنی مریض و مبطون، هرچند مجازند که بدون احرام وارد مکه شوند، اما مستحب است که به هر حال با حال احرام وارد شوند».

در ذیلی که بر روایت اول رفاعه در مدارک الاحکام آمده، ولی در وسائل نیامده است این جمله اضافه شده است که قال: «و یحرمون عنه»^۶؛ «از طرف مریض، احرام بسته شود». طبق این ذیل، درست است که مریض و مبطون مجاز هستند بدون احرام وارد شوند، ولی باید نایب بگیرند و از طرف آنها کسی دیگری احرام ببندد. ولی با توجه به مجموع روایات، به خصوص روایاتی که مریض و مبطون را از این حکم استثنا کرده، قول به استحباب احرام برای آنها قول اقربی است و نیابت گرفتن لازم نیست؛ به خصوص اینکه اصل حکم، حکمی بر خلاف اصل است که به قدر متیقن بسنده می شود.

ب) کسی که برای جنگ وارد مکه می‌شود

یکی دیگر از موارد استثنا، موردی است که کسی برای جنگ و دفع دشمن، وارد مکه می‌شود؛ در چنین صورتی لازم نیست که احرام ببندد. بلکه بدون احرام هم می‌تواند وارد مکه شود.^۷ مستند این فتوا روایاتی است دائر بر اینکه پیامبر خدا و سپاه او، در روز فتح مکه، بدون احرام و با کلاه خود وارد مکه شدند؛ از جمله این روایت:

قال رسول الله ﷺ يوم فتح مكة: «إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَ مكة يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهِيَ حَرَامٌ إِلَى أَنْ تَقُومَ السَّاعَةُ لَمْ تَحَلَّ لِأَحَدٍ قَبْلِي وَ لَمْ تَحَلَّ لِأَحَدٍ بَعْدِي وَ لَمْ تَحَلَّ لِي إِلَّا سَاعَةٌ مِنْ نَهَارٍ».^۸

پیامبر خدا ﷺ روز فتح مکه فرمود: «خداوند مکه را از روزی که آسمان‌ها و زمین را آفرید، حرام قرار داد و تا روز قیامت همچنان حرام باقی خواهد ماند؛ نه برای کسی پیش از من و نه برای کسی بعد از من حلال نشده و نخواهد شد و برای من نیز حلال نشد، مگر پاسی از روز».

با این روایت و دو روایت دیگر که به همین مضمون هستند و هر سه، مربوط به فتح مکه می‌باشند، استدلال کرده‌اند: «می‌توان برای جنگ، بدون احرام وارد مکه شد». به نظر می‌رسد که این استدلال ناقص باشد؛ زیرا اولاً معلوم نیست که این روایات مربوط به مسئله مورد نظر باشد. به احتمال قوی این روایات در مورد حلال و حرام بودن جنگ در مکه است که پیامبر از حرام بودن آن تا روز قیامت خبر می‌دهد و تنها ساعتی از روز را استثنا می‌کند که خود با سپاهش وارد مکه شدند؛ ثانیاً اگر حلیتی باشد، تنها در ساعتی از روز، آن هم برای پیامبر بوده، بنابراین مضمون این روایات از باب «قضية فی واقعة» است و نباید آن را به عموم سریان داد؛ به خصوص اینکه خود پیامبر در این روایات تصریح می‌کند که برای کسی پس از من حلال نشده است.

بنابراین نمی‌توان با این روایات به مورد استثنا استدلال کرد و فقط می‌توان از باب

«عسر و حرج» وارد شد و اینکه اگر سربازان اسلامی ملزم به احرام بستن و انجام مناسک حج باشند، کارایی لازم را در جنگ با دشمن از دست می‌دهند و از این جهت بگوییم که برای آنها احرام بستن لازم نیست.

ج) کسی که به‌طور مکرر به حرم رفت و آمد دارد

افرادی که شغل آنها به‌گونه‌ای است که به‌طور مکرر وارد مکه شده از آن خارج می‌شوند؛ مانند کسی که از خارج حرم هیزم و بوته جمع می‌کند و داخل شهر مکه می‌فروشد، لازم نیست که برای هر بار ورود به مکه احرام ببندد.^۹ مستند این فتوا روایت زیر است:

عن رفاعة بن موسى قال: «و قال أبو عبد الله عليه السلام: إِنَّ الحَطَّابَةَ وَ الْمُجْتَلِبَةَ أَتَوْا النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فَسَأَلُوهُ، فَاذن لهم أن يدخلوا حلالاً».^{۱۰}

هیزم جمع‌کن‌ها و کسانی که کالا حمل می‌کنند، خدمت پیامبر آمده از آن حضرت درخواست نمودند که بدون احرام وارد مکه شوند و آن حضرت به آنها اجازه داد.

به گفته صاحب جواهر: ظاهر این است که ذکر «حطابه» و «مجتلبه» برای مثال است و این حکم، شامل تمام کسانی است که به هر دلیل، به‌طور مکرر وارد مکه یا از آن خارج می‌شوند.^{۱۱} ولی صاحب مدارک گفته است که اولی اقتضا و اکتفا نمودن به مورد نص است.^{۱۲} به نظر می‌رسد که نظر صاحب جواهر درست باشد؛ چون معیار عسر و حرج است و اذن پیامبر به آنها برای همین معنا بوده است و هرکجا که عسر و حرج باشد، حکم آنجا را می‌گیرد. اگر چه رعایت احتیاط لازم است.

د) کسی که پیش از تمام شدن ماه از مکه خارج شود

برای کسی که با احرام وارد مکه شد و مناسک را انجام داد، اگر پیش از تمام شدن ماه از مکه خارج و سپس به آن داخل شود، لازم نیست که احرام ببندد. این حکم نیز

اجماعی است و روایاتی بر آن دلالت دارد.

- عن أبي عبدالله عليه السلام في الرجل يخرج في الحاجة من الحرم، قال: «ان رجعا في الشهر الذي خرج فيه، دخل بغير احرام. فان دخل في غيره دخل باحرام».^{۱۳}

امام صادق عليه السلام درباره شخصی که به خاطر حاجتی از حرم خارج می شود، فرمود: «اگر در همان ماهی که خارج شده، برگردد، بدون احرام وارد می شود و اگر در غیر آن ماه برگردد، باید با احرام باشد».

- عن ابي عبدالله عليه السلام: «انه خرج إلى الربذة يشيع ابا جعفر، ثم دخل مكة حلالا».^{۱۴}
از امام صادق عليه السلام است که آن حضرت از مکه به ربهذه رفت تا فرزندش امام باقر را بدرقه کند. سپس وارد مکه شد درحالی که احرام نیست.

- عن ابي عبدالله عليه السلام في الرجل يخرج إلى جدة في الحاجة قال: «يدخل مكة بغير احرام».^{۱۵}
امام صادق درباره مردی که به سبب احتیاجی از مکه به جدّه رفت، فرمود: «بدون احرام وارد مکه شود».

البته روایت دوم و سوم بر اینکه حمل شده شخص، پیش از تمام شدن ماه، از مکه خارج شده، سپس برگشته است.

مطلبی که در اینجا قابل بررسی است این است که منظور از ماه چیست؟ آیا منظور «دوازده ماه قمری» است؟ به این معنا که در هر ماه قمری، تنها یک احرام بسته می شود؟ یا منظور گذشتن «سی روز» از وقتی است که احرام بسته است؟ شهید ثانی که این مسئله را مطرح می کند، می گوید: «منشأ اشکال، اطلاق نصوص است و اینکه در روایت احتمال هر دو وجه می رود» و سپس وجه دوم را قوی می داند.^{۱۶} اما ظاهر عبارت حدیث اول که در این مسئله نقل کردیم، دلالت بر وجه اول دارد؛ زیرا کلمه «الشهر» که دارای «الف» و «لام» است، بیشتر به ماههای دوازده گانه دلالت دارد تا گذشتن سی روز.

عبارت شیخ در نهاییه نیز به همین صورت است و ظاهر در وجه اول است. او می‌گوید:
فان خرج من مكة بغير احرام ثم عاد فان كان عوده في الشهر الذي خرج فيه لم يضره ان
يدخل مكة بغير احرام...^{۱۷}

اگر از مکه بدون احرام خارج شود و سپس برگردد، اگر باز گشت او در همان ماهی
باشد که در آن خارج شده است، ضرر ندارد که بدون احرام وارد مکه شود.

۲. قصاص کسی که به مسجد الحرام پناهنده شده، جایز نیست

کسی که جنایتی کرده و باید قصاص شود، یا کاری انجام داده که موجب حد است
و باید بر او حد جاری شود، اگر به حرم پناهنده شده باشد، نمی‌توان او را داخل حرم
قصاص کرد یا بر او حد جاری ساخت. او در امان است. بلکه از لحاظ آب و غذا در
مضيقه قرار می‌گیرد تا ناچار شده، از حرم خارج شود؛ آن‌گاه حد یا قصاص اجرا
می‌گردد.

این حکم از نظر علمای شیعه اتفاقی است و کسی در آن تردید نکرده و گروهی از
علمای بر این حکم ادعای اجماع نیز کرده‌اند.^{۱۸}

از آیات هم «محل امن» بودن حرم، مستفاد است:

خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾؛ «هر کس وارد آنجا شود، در
امنیت قرار می‌گیرد». (قصص: ۵۷)

همچنین روایات متعددی در این باره داریم که از جمله آنهاست:

- عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن قول الله - عزّ وجلّ - : ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ
كَانَ آمِنًا﴾ قال: اذا أحدث العبد في غير الحرم جنایه ثم فرّ إلى الحرم لم يسع لأحد أن
يأخذه في الحرم ولكن يمنع من السوق ولا يبيع ولا يطعم ولا يسقي ولا يكلم فانه اذا
فعل ذلك يوشك ان يخرج فيؤخذ و اذا جنى في الحرم جنایه اقيم عليه الحد في الحرم؛ لانه
لم ير للحرم حرمة.^{۱۹}

حلبی می گوید: از امام صادق علیه السلام آیه ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾ را پرسیدم، فرمود: «وقتی شخصی بیرون حرم جنایتی کرد و به حرم فرار نمود، کسی حق ندارد که در حرم او را دستگیر نماید. ولی از بازار و خرید و فروش طعام و آب منع می شود و کسی با او حرف نمی زند. وقتی چنین شد، ناگزیر به زودی از حرم بیرون می آید و دستگیر می شود. و اگر در خود حرم جنایتی کرد، در همان جا حد بر او جاری می شود؛ زیرا او حرمتی برای حرم نگذاشته است».

- عن حفص بن البختری قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يجني الجناية في غير الحرم ثم يلجأ إلى الحرم أيقام عليه الحد؟ قال: لا ولا يطعم ولا يسقي ولا يكلم ولا يباع فانه اذا فعل ذلك به يوشك ان يخرج فيقام عليه الحد و اذا جني في الحرم جناية اقيم عليه الحد في الحرم لأنه لم ير للحرم حرمة».^{۲۰}

حفص می گوید: «از امام صادق درباره شخصی که در غیر حرم جنایت کرده و به حرم پناه برده است، پرسیدم که آیا حد بر او جاری می شود؟ فرمود: «نه. بلکه به او طعام و آب داده نمی شود و کسی با او سخن نمی گوید و با او خرید و فروش نمی شود. وقتی چنین شد، امید است که او از حرم خارج شود. پس بر او حد جاری گردد. اما اگر در خود حرم جنایت کرد، همان جا حد بر او جاری می شود؛ چون او حرمتی برای حرم قائل نشده است».

- عن معاوية بن عمار قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل قتل رجلاً في الحِلِّ ثم دخل الحرم؟ قال: لا يقتل ولا يطعم ولا يسقي ولا يباع ولا يؤذي حتى يخرج من الحرم فيقام عليه الحد. قلت: فما تقول في رجل قتل في الحرم او سرق؟ قال: يقام عليه الحد في الحرم صاغراً؛ لأنه لم ير للحرم حرمة...».^{۲۱}

معاویة بن عمار می گوید: «از امام صادق علیه السلام درباره شخصی که انسانی را بیرون حرم کشته و داخل حرم شده است، پرسیدم، فرمود: «کشته نمی شود. اما به او طعام و آب داده نمی شود و کسی با او معامله نمی کند و به او اذیت هم نمی شود تا اینکه از حرم

خارج شود و حد بر او جاری گردد». گفتیم: «چه می‌فرمایی درباره کسی که در حرم قتل یا سرقت انجام داده؟» فرمود: «در حرم بر وی حد جاری می‌شود. در این صورت او تحقیر شده است؛ زیرا او حرمتی برای حرم نگذاشته است».

به طوری که ملاحظه می‌فرمایید، این روایات به روشنی بر مطلوب دلالت دارند و در این باره روایات دیگری هم وجود دارد که ما به جهت رعایت اختصار، آنها را نیاوردیم. بنابراین حکم مسئله، چه از نظر فتوای علما و چه از نظر آیات و روایات، معلوم و واضح است. چیزی که در اینجا مورد اختلاف است و باید بررسی شود، این است که آیا این حکم به مسجدالحرام اختصاص دارد، یا حرم پیامبر و ائمه و مشاهد شریف نیز داخل در این حکم هستند؟ شیخ طوسی می‌گوید: «مشاهد ائمه نیز در این حکم مانند مکه است».^{۲۲} محقق حلی نیز این سخن شیخ را تحسین کرده است.^{۲۳} اما شهید ثانی و صاحب جواهر این سخن را نپذیرفته‌اند و گفته‌اند که دلیلی بر آن وجود ندارد.^{۲۴} تنها دلیلی که بر آن ذکر شده، این است که این مشاهد، از حرم شریف‌تر هستند و از علامه نقل شد که منظور از مشهد تمامی شهر است تا چه رسد به صحن شریف و روضه منوره^{۲۵} و صاحب حدائق این الحاق را رد کرده و دلیل آن را تضعیف نموده است.^{۲۶}

به نظر می‌رسد که تعمیم حکم مشاهد مشرفه درست نیست؛ زیرا دلیل حکم، مختص به حرم است و ما نمی‌توانیم در چنین حکمی که برخلاف اصل است از مورد دلیل تعدی کنیم آیا این یک نوع قیاس و حتی استحسان نیست؟

۳. جواز قصر و اتمام برای مسافر

مسافری که وارد مکه شده است، اگر چه قصد اقامت ده روز هم نکرده باشد، می‌تواند در مسجدالحرام نماز خود را تمام بخواند و همین‌طور است نماز در مسجدالنبی و مسجد کوفه و حائر حسینی. این حکم در میان علمای شیعه، از شهرت

بسیاری برخوردار است و صاحب مفتاح الکرامه از چند نفر نقل اجماع کرده و تنها از صدوق نقل خلاف نموده است.^{۲۷}

در این مسئله روایات به ظاهر مختلف و متعارض است و می‌توان آنها را به سه دسته تقسیم کرد:

الف) روایاتی دلالت می‌کند که مسافر باید نماز خود را در آن چهار مکان تمام بخواند؛ چند مورد از آن را می‌آوریم:

- عن حماد بن عیسی عن أبي عبد الله عليه السلام انه قال: «من مخزون علم الله الإتمام في أربعة مواطن؛ حرم الله و حرم رسوله و حرم امير المؤمنين و حرم الحسين عليه السلام». ^{۲۸}

حماد بن عیسی از امام صادق نقل کرده که آن حضرت فرمود: «از اسرار پوشیده علم خدا، تمام خواندن نماز است در چهار مکان: حرم خدا، حرم پیامبر، حرم امیرالمؤمنین و حرم حسین عليه السلام».

- عن عبدالرحمان بن الحجاج قال سألت أبا عبد الله عن التمام بمكة و المدينة فقال: اتمّ و ان لم تصلّ فيها إلا صلاة واحدة. ^{۲۹}

عبدالرحمان بن حجاج می‌گوید: «از امام صادق درباره تمام خواندن نماز در مکه و مدینه پرسیدم»، فرمود: «نماز را تمام بخوان، اگر چه بیش از یک نماز در آنجا نخوانی».

- عن زياد القندي قال ابوالحسن عليه السلام: «يا زياد احب لك ما احبّ لنفسي و اكره لك ما اكره لنفسي، اتم الصلوة في الحرمين و بالكوفة و عند قبر الحسين». ^{۳۰}

زیاد قندی می‌گوید: امام موسی بن جعفر عليه السلام فرمود: «ای زیاد! آنچه بر خود می‌پسندم، بر تو نیز می‌پسندم و آنچه بر خود مکروه می‌دارم، بر تو نیز مکروه می‌دارم؛ نماز را در حرمین و کوفه و کنار قبر حسین عليه السلام تمام بخوان».

ب) روایاتی دلالت دارد که مسافر باید نماز خود را در حرمین شریفین قصر بخواند که از جمله آنهاست:

- عن ابن بزيع قال: «سألت الرضا عليه السلام عن الصلوة بمكة و المدينة تقصير او اتمام؟ فقال: قصر ما لم تعزم على مقام عشرة ايام».^{۳۱}

ابن بزيع می گوید: «از امام رضا عليه السلام درباره نماز در مکه و مدینه پرسیدم که آیا قصر است یا تمام؟ امام فرمود: مادامی که ده روز قصد اقامه نکرده‌ای نماز را قصر بخوان.»

- عن علي بن حديد قال: «سألت الرضا عليه السلام فقلت ان اصحابنا اختلفوا في الحرمين فبعضهم يقصر و بعضهم يتم ... قال: لا يكون التمام الا ان تجمع على اقامة عشرة ايام».^{۳۲}

ابن حدید می گوید: «از امام رضا عليه السلام پرسیدیم که اصحاب ما درباره حرمین اختلاف کرده‌اند؛ بعضی از آنها نماز را قصر می‌خوانند و بعضی تمام ...؟» فرمود: «نمی‌توان نماز را تمام خواند مگر ای‌نکه ده روز قصد اقامت کند.»

(ج) روایاتی که دلالت بر تخییر میان قصر و اتمام می‌کند؛ از جمله آنهاست:

- عن علي بن يقطين عن ابي الحسن عليه السلام في الصلاة بمكة، قال: من شاء اتم و من شاء قصر.^{۳۳}

علی بن یقطین از امام کاظم عليه السلام درباره نماز در مکه نقل می‌کند که فرمود: «هر کس بخواهد تمام می‌خواند و هر کس بخواهد، قصر می‌کند.»

- عن الحسين بن مخترا عن أبي ابراهيم قال: «قلت له: أنا اذا دخلنا مكة و المدينة نتم او نقصر؟ قال: ان قصرت فذلك و ان اتممت فهو خير تزاد».^{۳۴}

حسین بن مختار می گوید به امام کاظم عليه السلام عرض کردم: «ما وقتی داخل مکه یا مدینه شدیم، نماز را تمام بخوانیم یا قصر؟» فرمود: «اگر قصر بخوانید همان است و اگر تمام بخوانید، پس آن خیری است که افزوده‌اید.»

اکنون باید دید که علاج میان این سه دسته از روایات چیست؟ مرحوم شیخ صدوق روایات قصر را گرفته و روایات اتمام را حمل بر اقامت ده روز کرده و روایات تخییر را حمل بر تخییر میان قصد اقامت ده روز یا عدم آن کرده است.^{۳۵} اما انصاف این

است که روایات باب را نمی‌توان بدین گونه توجیه کرد. لذا بیشتر علمای شیعه، نظر شیخ صدوق را نپذیرفته‌اند و به تخییر نظر داده‌اند و میان روایاتی که امر به «اتمام» داشت و همچنین روایات مقابل آنها که امر به «قصر» می‌کرد، بدین گونه جمع کرده‌اند و روایات تخییر را قرینه این جمع گرفته‌اند.

مرحوم آیت الله حکیم در مقام جمع میان روایات گفته است: «حکم اولی تخییر است، ولی گاهی عنوانی عارض می‌شود که یکی از دو طرف تخییر، تعیین پیدا می‌کند».^{۳۶} مرحوم آیت الله خویی می‌گوید: «باید روایات قصر را حمل بر تقیه و روایات اتمام را حمل بر افضلیت آن کنیم تا میان این روایات و روایات تخییر، جمع کرده باشیم».^{۳۷}

مطلب دیگر اینکه آیا مورد حکم، مسجدالحرام است یا شهر مکه؟ با توجه به روایات باب، با اطمینان می‌توان گفت که موضوع آن، شهر مکه است؛ هرچند احتیاط اقتضا می‌کند که به مسجدالحرام اکتفا کنیم. در اینجا توجه خوانندگان را به چند فتوا از مراجع معاصر جلب می‌کنیم:

- امام خمینی رحمته الله علیه مسافر در مسجدالحرام و مسجدالنبی مخیر میان قصر و اتمام است. ولی در شهر مکه و مدینه، احتیاط در اتمام می‌باشد.^{۳۸}
- آیت الله گلپایگانی رحمته الله علیه: حکم به مسجدین را به شهر مکه و مدینه تعمیم داده و اتمام در آن دو شهر را جایز می‌داند.^{۳۹}
- آیت الله خویی رحمته الله علیه: نیز حکم تخییر را به دو شهر مکه و مدینه تعمیم می‌دهد.^{۴۰}

۴. حرمت اخذ لقطه از حرم

لقطه مالی است که از کسی گم شده و کس دیگری آن را پیدا کرده است. حکم اولی در لقطه این است که انسان می‌تواند مال گم شده را بردارد و تا یکسال آن را پیش خود نگهدارد و همه‌جا اعلام کند. اگر صاحبش پیدا نشد، می‌تواند آن را صدقه بدهد و

می‌تواند آن را تملک کند. اما لقطه حرم و مالی که در حرم پیدا شده است، حکم دیگری دارد و آن اینکه انسان نباید به آن دست بزند و بردارد. اخذ لقطه در حرم، حرام است و اگر احیاناً کسی لقطه را در حرم برداشت، برای همیشه ضامن می‌شود و پس از گذشت یکسال، باید آن را از طرف صاحب مال تصدق بدهد و هر وقت صاحب مال پیدا شد، باید به مقدار مالش، به او بپردازد.

شیخ طوسی، ابن ادریس و شهید اول، در این مسئله، همان‌گونه که گفتیم فتوا داده‌اند.^{۴۱} مستند این فتوا روایات متعددی است که از ائمه اطهار علیهم‌السلام نقل شده است؛ از جمله:

- عن الفضیل بن یسار قال: «سألت أبا جعفر علیه‌السلام عن لقطه الحرم؟ فقال: لا تمس ابداً حتى يجيء صاحبها فيأخذها. قلت: فان كان مالا كثيراً؟ قال: فان لم يأخذها إلا مثلك فليعرفها».^{۴۲}

فضیل بن یسار می‌گوید: «از امام باقر علیه‌السلام درباره لقطه حرم پرسیدیم». فرمود: «هرگز دست به آن نزن تا صاحبش بیاید و آن را اخذ کند». گفتم: «اگر مال زیادی باشد؟» فرمود: «اگر آن را اخذ نکند مگر کسی مانند تو، پس باید آن را اعلام نماید».

- عن علي بن حمزة قال: «سألت العبد الصالح عن رجل وجد ديناراً في الحرم فاخذه؟ قال: بئس ما صنع ما كان ينبغي له ان يأخذ قلة: ابتلى بذلك، قال: يعرفه قلت: فأنه قد عرفه فلم يجد له باغياً، قال: يرجع إلى بلده فيتصدق به على اهل بيت من المسلمين؛ فان جاء طالبه فهو له ضامن».^{۴۳}

علی بن حمزه می‌گوید: «از امام کاظم در مورد مردی که دیناری را در حرم پیدا کرده و آن را برداشته است پرسیدم». فرمود: «چه کار بدی کرده است! نایست آن را برمی‌داشت». گفتم: «به این کار مبتلا شده». فرمود: «باید آن را اعلام کند». گفتم: «این کار را کرده، ولی صاحب آن را نیافته است». فرمود: «به شهر خود برمی‌گردد و آن را به خانواده‌ای از مسلمانان صدقه می‌دهد و هر وقت صاحب آن آمد، او ضامن است».

- عن ابراهيم بن عمر عن ابي عبدالله عليه السلام قال: اللقطة لقطتان: لقطة الحرم و تعرف سنة، فان وجد صاحبها و الا تصدقت بها. و لقطة غيرها تعرف سنة فان لم تجد صاحبها فهي كسبيل مالك.^{۴۴}

ابراهيم از امام صادق عليه السلام نقل می کند که فرمود: «لقطه بر دو قسم است: یکی لقطه حرم است که باید تا یکسال آن را معرفی و اعلام کنی؛ اگر صاحبش پیدا شد که هیچ، وگرنه آن را صدقه می دهی. دیگری لقطه غیر حرم است که تا یکسال معرفی می کنی و اگر صاحبش را نیافتی، مانند مال خود توست».

۵. عدم جواز عبور جنب و حائض از مسجدالحرام

برای کسی که جنب یا حائض شده است، نشستن و به طور کلی درنگ کردن در کلیه مساجد حرام است. ولی عبور کردن از مساجد جایز است، مگر مسجدالحرام و مسجدالنبی که حتی عبور کردن از این دو مسجد برای او حرام است. این حکم نیز میان علمای شیعه اتفاقی است و در چندین کتاب معتبر فقهی، مانند «غنیه»، «معتبر»، «مدارک» و «تذکره» بر آن ادعای اجماع شده است. ولی ظاهر عبارت شیخ صدوق و شیخ مفید، جواز عبور از مسجدالحرام و مسجدالنبی است.^{۴۵} شیخ طوسی در مبسوط کلامی دارد که ظاهر آن مکروه بودن عبور از دو مسجد است.^{۴۶} ولی همو در نهاییه حکم به حرمت داده است.^{۴۷}

به هر حال اگر هم این مسئله میان قداما اجماعی نباشد، میان متأخرین اجماعی است و از کسی نقل نشده است. این فتوا مطابق با روایات متعددی است که از حضرات معصومین عليهم السلام نقل شده است؛ از جمله:

- عن جميل قال: «سألت ابا عبدالله عليه السلام عن الجنب يجلس في المساجد؟ قال: لا. ولكن يمر فيها كلها الا المسجد الحرام و مسجد الرسول صلى الله عليه و آله و سلم».^{۴۸}

جميل می گوید: «از امام صادق عليه السلام درباره جنب پرسیدم که آیا می تواند در

مساجد بنشیند؟ فرمود: «نه، اما می‌تواند از آنها عبور کند، مگر مسجدالحرام و مسجد پیامبر».

- عن محمد بن مسلم قال: «قال ابو جعفر عليه السلام (في حديث الجنب و الحائض) و يدخلان المسجد مجتازين و لا يقعدان فيه و لا يقربان المسجدين الحرمین».^{۴۹}

محمد بن مسلم می‌گوید: امام باقر در حدیثی درباره جنب و حائض فرمود: «آنها در حال عبور می‌توانند به مسجد وارد شوند. ولی نمی‌توانند بنشینند. اما به دو مسجدی که حرم هستند (یعنی مسجدالحرام و مسجدالنبی) نمی‌توانند نزدیک شوند».

مسئله دیگری که فقها به دنبال این مسئله عنوان می‌کنند، این است که اگر شخصی در یکی از دو مسجد معهود (مسجدالحرام و مسجدالنبی) خوابید و محتلم شد، باید پس از بیدار شدن بلافاصله تیمم کند و از مسجد خارج شود. ولی در مساجد دیگر تیمم کردن لازم نیست.^{۵۰} در این مورد خاص نیز روایاتی داریم؛ از جمله این است:

عن ابي حمزة قال: قال ابو جعفر عليه السلام: «اذا كان الرجل نائما في المسجد الحرام او مسجد الرسول فاحتلم فاصابته جنابة فليتيمم ولا يمر في المسجد الا تيمما ولا بأس ان يمر في سائر المساجد و لا يجلس في شيء من المساجد».^{۵۱}

ابی حمزه از امام باقر نقل می‌کند که فرمود: «و چون شخص در مسجدالحرام یا مسجدالنبی بخوابد و محتلم شود و به او جنابت برسد، باید تیمم کند و از مسجد مرور نکند مگر با تیمم و مرور کردن از مساجد دیگر، عیبی ندارد و نباید در هیچ‌یک از مساجد بنشیند».

۶. حکم ساختن بنایی مرتفع‌تر از کعبه در مکه

آیا در شهر مکه، در اطراف مسجدالحرام می‌توان بنایی بلندتر از کعبه که حدود پانزده متر ارتفاع دارد، ساخت؟ ظاهر عبارت شیخ در نه‌ایه حرمت این عمل است.^{۵۲} و ابن ادریس هم قائل به حرمت شده است.^{۵۳} محقق در شرایع ابتدا به حرمت فتوا

می دهد، آن گاه از این نظر عدول می کند و قائل به کراهت این عمل می شود.^{۵۴} همچنین در کتاب دیگرش قائل به کراهت شده و ساختن بنایی مرتفع تر از کعبه را از مکروهات می شمارد.^{۵۵} صاحب جواهر قول به کراهت را به مشهور نسبت می دهد و آن را مطابق با اصول و قواعد مذهب می داند.^{۵۶}

در این مورد دو روایت در دست داریم:

- عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام في حديث قال: «و لا ينبغي لأحد ان يرفع بناء فوق الكعبة».^{۵۷}

محمد بن مسلم از امام باقر عليه السلام در حدیثی نقل می کند که فرمود: «سزاوار نیست کسی بنایی بالاتر از کعبه بسازد».

- محمد بن محمد المفید فی المقنعه قال: «نهی ان يرفع الإنسان بمكة بناء فوق الكعبة».^{۵۸}
 شیخ مفید در مقنعه می گوید: «معصوم عليه السلام نهی کرده است از اینکه انسان در مکه بنایی بالاتر از کعبه بسازد».

البته روایت دوم مرسله است و احتمال دارد که نظر شیخ مفید در این مرسله همان روایت محمد بن مسلم باشد و این روایت نیز تعبیر «لاینبغی» دارد که به معنای «سزاوار نیست» می باشد و ظاهر در کراهت است.

۷. حکم تنجیس کعبه و مسجدالحرام

معلوم است که تنجیس مسجد، به طور کلی، حرام است و ازاله نجاست از مسجد، واجب است. اما تنجیس مسجدالحرام و کعبه، علاوه بر حرمت شرعی، مجازات هم دارد و آن این است که اگر کسی از روی عمد و عناد جایی از مسجدالحرام را نجس نمود و بول یا غایطی از او به مسجدالحرام سرایت کرد، باید او را به شدت کتک زد و اگر داخل کعبه را عمداً و از روی عناد نجس کرد، باید او را از کعبه و از حرم بیرون برد و گردنش را زد.^{۵۹}

این مجازات شدید برای آن است که کسی که چنین هتک حرمتی از کعبه که مقدس‌ترین مکان برای مسلمانان است، بکند، بدون شک او کافر است و عملش به هیچ وجه قابل توجیه نیست و گناهی را مرتکب شده که نمی‌توان از آن گذشت. در این مورد روایات متعددی از حضرات معصومین علیهم‌السلام رسیده است که برای نمونه دو حدیث ذکر می‌شود:

— عن ابي الصباح الكناني قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام ما تقول فيمن احدث في المسجد الحرام متعمداً؟ قال: يضرب رأسه ضرباً شديداً، ثم قال: ما تقول فيمن احدث في الكعبة متعمداً؟ قال: يقتل».^{۶۰}

کنانی می‌گوید: به امام صادق گفتم: «چه می‌گویی درباره کسی که در مسجد الحرام به‌طور عمد احداث حدث کرده (بول یا غایط کرده)». فرمود: «از سر او به شدت می‌زنند». سپس گفت: «چه می‌گویی درباره کسی که در کعبه عمداً این کار را مرتکب شده است؟» فرمود: «کشته می‌شود».

— قال الصادق عليه السلام في حديث يذكر فيه الإسلام والإيمان: «و لو ان رجلا دخل الكعبة فبال فيها معاندا اخرج من الكعبة و من الحرم و ضربت عنقه».^{۶۱}

امام صادق در حدیثی درباره اسلام و ایمان فرمود: «و اگر مردی داخل کعبه شد، پس در آن از روی عناد بول کرد، از کعبه و از حرم بیرون برده می‌شود و گردن او زده می‌شود».

۸. حرمت خارج کردن سنگریزه و خاک از مسجد الحرام

یکی دیگر از احکام اختصاصی مسجد الحرام این است که نباید سنگریزه یا خاک مسجد الحرام و اطراف کعبه از آنجا بیرون برده شود؛ اگر چه از باب تیمن و تبرک باشد. این عمل حرام است و کسی که سنگریزه یا خاک آنجا را بیرون برده باشد، باید بی‌درنگ آنرا برگرداند و به جای خود بگذارد. شیخ طوسی و ابن ادریس به این مسئله فتوا داده‌اند^{۶۲} و مستند این فتوا روایاتی است که از جمله آنهاست:

- عن محمد بن مسلم قال: «سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول: لا ينبغي لأحد أن يأخذ من تربة ماحول الكعبة و ان اخذ من ذلك شيئاً رده».^{۶۳}

محمد بن مسلم می گوید: از امام صادق شنیدم که فرمود: «برای هیچ کس سزاوار نیست اینکه چیزی از خاک اطراف کعبه بردارد و اگر چیزی از آن را برداشت، باید برگرداند».

- عن معاوية بن عمار قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أخذت سكامن سك المقام و تراباً من تراب البيت و سبع حصيات. فقال: بئس ما صنعت! اما التراب و الحصي فرده».^{۶۴}

معاوية بن عمار می گوید: به امام صادق گفتم: «میخی از میخ‌های مقام و خاکی از خاک‌های بیت و هفت سنگریزه برداشته‌ام». امام فرمود: «چه کار بدی کرده‌ای: خاک و سنگریزه را برگردان».

- عن حذيفة بن منصور قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام ان عمي كنس الكعبة و اخذ من ترابها فنحن نتداوي به، فقال رده اليها».^{۶۵}

حذیفه می گوید: به امام صادق گفتم: «عموی من کعبه را جاروب کرده و از خاک آن برداشته و ما با آن خاک خود را مداوا می کنیم». امام فرمود: «آن را به جای خود برگردان».

۹. عدم جواز صید در حرم

صید کردن حیوانات در محدوده حرم که شامل شهر مکه و بعضی از نواحی آن می‌شود، حتی برای کسی که در حال احرام نیست، حرام است و به‌طور کلی شکار کردن در حرم هم برای محرم و هم برای غیر محرم جایز نیست؛ اگر کسی در حال احرام صید کند، احکامی دارد که در مناسک ذکر شده است و اگر کسی که در حال احرام نیست، در حرم صید کند، علاوه بر اینکه کار حرامی کرده، لازم است که قیمت آن را فدیة بدهد.^{۶۶} به گفته صاحب جواهر، هر دو قسم اجماع (محصل و منقول) بر این حکم قائم است.^{۶۷}

علاوه بر اجماع، نصوصی هم در این مورد از ائمه معصومین علیهم السلام وارد شده است:

- عن عبدالله بن سنان أنه سأل أبا عبدالله عن قول الله - عزّ وجل - ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾ قال: من دخل الحرم مستجيراً به كان آمناً من سخط الله و من دخله من الوحش و الطير كان آمناً من ان يهاج او يؤذي حتى يخرج من الحرم».^{۶۸}

ابن سنان از امام صادق درباره آیه ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾ پرسید، امام فرمود: «هر کس داخل حرم شود درحالی که به آنجا پناه آورده است، از غضب خداوند در امان است و هر حیوانی از وحوش و پرندگان وارد حرم گردد، از اینکه به او حمله شود یا مورد اذیت قرار گیرد، در امان است تا از حرم خارج شود».

- عن الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا تستحلن شيئاً من الصيد و أنت حرام و لا أنت حلال في الحرم».^{۶۹}

حلبی از امام صادق نقل می کند که فرمود: «چیزی از صید را حلال نشمار درحالی که احرام هستی. همچنین حلال مشمار صید در حرم را اگرچه در حال احرام نباشی».

حرمت حرم و اینکه نباید در حرم به حیوانات آزاری برسد، آن چنان مورد توجه حضرات معصومین علیهم السلام بوده که حتی شکار حیوانی را که در خارج حرم است، ولی قصد رفتن به داخل حرم دارد، مکروه می دانستند و شکارکردن در محدوده‌ای به اندازه یک منزل (برید) بیرون از مرز حرم را نیز جایز نمی دانستند. همچنین اگر شخص در حل باشد و صیدی را در حرم با تیر بکشد، باید فدیة بدهد یا اگر در حرم باشد و صیدی را که در حل است، بکشد، باز باید فدیة بدهد؛ حتی اگر پرنده‌ای بر شاخه درختی باشد که آن شاخه در خارج حرم، ولی ریشه‌اش داخل حرم است، صید آن جایز نیست و اگر صیدی در دست دارد و همراه با آن وارد حرم شد، باید آن را آزاد کند.

احکامی را که برشمردیم، هم مضمون روایاتی است که به جهت رعایت اختصار از ذکر آنها خودداری کردیم و هم مطابق با فتاوی فقهای ماست که بعضی به حرمت و بعضی به کراهت آنها فتوا داده‌اند.^{۷۰}

البته این حکم مخصوص حرم مکه است، اما بعضی از فقها حرم مدینه را که محدود است به میان دو سنگلاخ «لیلی» و «واقم»، ملحق به حرم مکه کرده و صید در آنجا را حرام دانسته‌اند.^{۷۱} بعضی هم قائل به کراهت شدید آن هستند.^{۷۲} محقق کرکی پس از نقل قول به حرمت، از شیخ و علامه می‌گوید: «قول صحیح همین است» و آن را مبتنی بر روایت عبدالله بن سنان از امام صادق علیه السلام می‌کند:^{۷۳} «یحرم من الصيد فی المدینة ما صید بین الحرین». ^{۷۴} «از صید در مدینه، آنچه میان دو سنگلاخ صید شود، حرام است».

۱۰. کراهت مجاورت در مکه

طبق نظر فقها، مجاورت و سکونت دائمی در شهر مکه کراهت دارد و بهتر این است که انسان، مناسک خود را انجام دهد و از مکه خارج شود. میان قدما از کسانی که به این حکم تصریح کرده‌اند، می‌توان شیخ طوسی را نام برد.^{۷۵} در این باره روایاتی داریم که از جمله آنهاست:

عن الحلبي قال: «سألت ابا عبدالله عن قول الله - عز وجل - ﴿وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِالْحَادِ الظُّلْمُ تُذِقْهُ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ﴾ فقال: كل الظلم فيه الحاد حتى لو ضربت خادمك ظلماً خشيت ان يكون الحادا فلذلك كان الفقهاء يكرهون سكنى مكة». ^{۷۶}

حلبی می‌گوید: از امام صادق درباره سخن خداوند پرسیدم که می‌فرماید: «هرکس در آنجا (حرم) با الحاد اراده ظلم کند، عذابی دردناک به او می‌چشانیم» امام فرمود: «هر ظلمی در آنجا الحاد است، حتی اگر خادم خود را از روی ستم بزنی، بیم آن دارم که الحاد باشد و برای همین است که فقها سکونت در مکه را مکروه می‌دانند».

البته روایاتی هم داریم که از آنها استحباب مجاورت در مکه استفاده می‌شود:

قال علي بن الحسين عليه السلام: «الطاعم بمكة كالصائم فيها سواها و الماشي بمكة في عبادة الله - عزوجل -». ^{۷۷}

امام زین العابدین فرمود: «کسی که در مکه غذا می‌خورد، مانند کسی است که در

جاهای دیگر روزه می‌گیرد و کسی که در مکه راه می‌رود، گویا خدا را عبادت می‌کند».

شهید اول می‌گوید:

روایات در کراهت یا استحباب مجاورت در مکه مختلف است، ولی مشهور این است که کراهت دارد. این کراهت به جهت ترس از ملالت و قلت احترام است یا به جهت خوف از ارتکاب معاصی است؛ چون گناه کردن در مکه، اعظم از جای دیگر است و لذا فقها سکونت در آن را مکروه می‌دانستند یا به جهت این است که شوق بازگشت به مکه ادامه پیدا کند. و در روایتی آمده که «سکونت در مکه موجب قساوت قلب می‌شود». قول صحیح این است که برای کسی که از افتادن در این محذورات از نفس خود اطمینان دارد، مجاورت مکه مستحب است.^{۷۸}

شهید پس از بیان مطالب بالا، اضافه می‌کند که بعضی از اصحاب گفته‌اند اگر مجاورت برای عبادت باشد، مستحب و اگر برای تجارت باشد، مکروه است. محقق کرکی پس از آنکه قول به کراهت مجاورت را انتخاب می‌کند، می‌گوید: «ظاهر این است که مکان‌های شریفه، هم همین حکم را دارند؛ هرچند با یکدیگر متفاوت باشند و این به سبب ایجاد شوق به آن مکان‌هاست».^{۷۹}

نظیر این بیان را صاحب حدائق نیز دارد. او معتقد است که اخبار دلالت بر کراهت سکونت در مکه دارد و از روایات چنین برمی‌آید که سایر اماکن مشرفه نیز همین حکم را دارد و سر مطلب این است که همان‌گونه که شرافت مکان، مضاعف‌بودن ثواب عبادت را اقتضا می‌کند، مضاعف بودن جزای گناهان را نیز در بردارد؛ زیرا شخص با ارتکاب معاصی، آن مکان شریف را هتک حرمت می‌کند. آن‌گاه صاحب حدائق این موضوع را قابل مقایسه با اعمال زنان پیامبر می‌داند که چند برابر جزا داده می‌شوند.^{۸۰}

۱۱. کراهت خواندن نمازهای یومیه درون کعبه

مطابق روایات، کسی که برای اولین بار مشرف به حج شده و در اصطلاح به او «صروره» گفته می‌شود، ورودش به داخل کعبه مستحب است و اگر داخل شد، بهتر است که چند رکعت نماز مستحبی بخواند، ولی خواندن نمازهای واجب درون کعبه کراهت دارد.

صاحب «وسائل الشیعه» در این مورد بایی را منعقد کرده و روایاتی نقل نموده است که از جمله آنهاست:

عن معاوية بن عمار عن ابي عبدالله عليه السلام قال: «لاتصل المكتوبة في الكعبة، فانّ النبي لم يدخل الكعبة في حج ولا عمرة و لكنّه دخلها في الفتح فتح مكة و صلى ركعتين بين العمودين و معه اسامة بن زيد».^{۸۱}

معاویة بن عمار از امام صادق عليه السلام نقل می‌کند که فرمود: «نماز واجبی را در کعبه نخوان؛ همانا پیامبر در حج یا عمره داخل کعبه نشد، ولی در فتح مکه داخل کعبه گردید و دو رکعت نماز میان دو ستون کعبه خواند و اسامة بن زید با او بود».

صاحب شرایع گفته است: «همان‌گونه که خواندن نماز داخل کعبه مکروه است، بالای بام آن نیز کراهت دارد»^{۸۲} و صاحب مدارک سند این سخن را روایتی می‌داند که در آن از نماز خواندن در مواردی نهی شده، از جمله پشت‌بام کعبه، ولی سند آن ضعیف است.^{۸۳}

۱۲. فضیلت مخصوص نماز در مسجدالحرام

شریف‌ترین مکان روی زمین، برای ادای نماز، مسجدالحرام است. در روایات وارده از پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه معصوم علیهم السلام فضیلت‌های بسیاری برای ادای نماز در مسجدالحرام وارد شده است. اکنون به بعضی از آن روایات توجه فرمایید:

- عن ابي حمزة الثمالي عن ابي جعفر عليه السلام انه قال: «من صلّى في المسجد الحرام صلاة مكتوبة

قبل الله منه كل صلاة صلاها منديوم وجبت عليه الصلاة و كل صلاة يصلها إلى ان يموت».^{۸۴}

ابوحزمه ثمالی از امام باقر علیه السلام نقل می کند که فرمود: «هر کس در مسجد الحرام یک نماز واجبی بخواند، خداوند تمام نمازهای او را که از زمان مکلف شدن تا آن زمان خوانده است، قبول می کند و همچنین قبول می کند هر نمازی را که پس از آن تا دم مرگ بخواند».

- قال رسول الله صلی الله علیه و آله: «الصلاة في مسجدي كالف صلاة في غيره إلا المسجد الحرام، فان الصلاة في المسجد الحرام الف صلاة في مسجدي».^{۸۵}

پیامبر اکرم فرمود: «نماز خواندن در مسجد من مانند هزار نماز است در غیر آن، مگر مسجد الحرام که نماز خواندن در آن معادل هزار نماز در مسجد من است».

- عن صامت عن أبي عبدالله قال: «الصلاة في المسجد الحرام تعدل مائة ألف صلاة».^{۸۶}
صامت از امام صادق علیه السلام نقل می کند که فرمود: «نماز در مسجد الحرام معادل صد هزار نماز است».

باید توجه داشت که ذکر این اعداد و ارقام، تنها برای بیان کثرت فضیلت است و در این گونه موارد، عدد موضوعیت ندارد. لذا در روایت دوم، نماز در مسجد الحرام معادل هزار هزار نماز در جای دیگر گرفته شده و در روایت سوم معادل صد هزار نماز قلمداد شده است و از بعضی روایات ارقام دیگری استفاده می شود.

۱۳. عدم جواز مضایقه کردن منازل مکه برای حاجیان

اهالی و ساکنان مکه حق ندارند خانه‌ها و منازل خود را از حجاج مضایقه کنند و باید منازل خود را برای سکونت حجاج در اختیار آنها قرار بدهند. آنها نباید در موسم حج در منازل خود را ببندند. اکثر فقهای ما به این حکم فتوا داده‌اند. شیخ طوسی گفته است: «سزاوار نیست که حجاج از خانه‌ها و منازل مکه منع شوند؛ زیرا خداوند فرموده

است: ﴿سَوَاءٌ الْعَاكِفُ فِيهِ وَالْبَادِ﴾؛ «مساوی است در آن کسی که ساکن آنجاست یا از جای دیگر آمده است» (حج: ۲۵).^{۸۷}

ابن ادريس اصل حکم را قبول دارد، ولی استدلال به آیه شریفه را نمی‌پذیرد و آن را استدلالی ضعیف می‌خواند؛ زیرا ضمیر «فیه» در آیه شریفه به شهر مکه بر نمی‌گردد، بلکه به مسجدالحرام بر می‌گردد که پیش از آن آمده است. ابن ادريس دلیل این حکم را اجماع فقها و روایات متواتره‌ای می‌داند که در این مورد وارد شده است.^{۸۸} محقق کرکی گفته است:

منع خانه‌های مکه بر حجاج - بنا بر قول صحیح - مکروه است و بعضی‌ها آن را حرام دانسته‌اند و همه شهر را در حکم مسجد دانسته‌اند و گفته‌اند: مکروه است اینکه خانه‌های مکه در داشته باشد.^{۸۹}

اجماعی که ابن ادريس در مسئله ادعا کرده، نمی‌تواند دلیل محکمی باشد؛ زیرا این اجماع اجماعی است که مستند آن معلوم است و آن روایاتی است که بعضی از آنها را خواهیم آورد. البته میان قدام حکم به تحریم مشهور بوده، ولی متأخرین به کراهت قائلند؛ همان‌گونه که محقق کرکی نیز قول به کراهت را اخذ کرده است.

صاحب حدائق می‌گوید: «مشهور میان متأخرین این است که منع کردن خانه‌های مکه از حجاج، مکروه است. ولی از شیخ طوسی قول به تحریم نقل شده است و شیخ به آیه ﴿سَوَاءٌ الْعَاكِفُ فِيهِ وَالْبَادِ﴾ استدلال کرده است. گفته شده درست است که ضمیر «فیه» به مسجدالحرام بر می‌گردد، ولی همه شهر مکه حکم مسجدالحرام را دارد و لذا در قرآن، در آیه معراج آمده است: ﴿أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ...﴾؛ «حرکت داد بنده خود را شبی از مسجدالحرام...» (اسراء: ۱) و این در حالی است که می‌دانیم پیامبر از خانه ام‌هانی به معراج رفته است. اما این استدلال مخدوش است؛ زیرا اجماع داریم بر اینکه مسجدالحرام، به همه شهر مکه اطلاق نمی‌شود و معلوم نیست که معراج پیامبر از خانه ام‌هانی بوده باشد و اگر بپذیریم، ممکن است بگوییم که پیامبر از مسجدالحرام عبور کرده است.^{۹۰}

صاحب حدائق پس از بیان این مطالب، خود قول به حرمت را اخذ کرده است. به نظر می‌رسد که استدلال شیخ به آیه شریفه استدلال درستی است؛ زیرا در این آیه، هرچند ضمیر به مسجدالحرام برمی‌گردد، ولی با توجه به اینکه «عاکف» در اینجا به قرینه «الباد» به معنای «مقیم» است و کسی در مسجدالحرام مقیم نبود، معلوم می‌شود که منظور همان شهر مکه است و در اینجا شهر در حکم مسجدالحرام است. لذا می‌بینیم که در روایات مسئله به همین آیه استناد شده است:

- سئل الصادق عليه السلام عن قول الله - عز و جل - ﴿سَوَاءٌ أَلْعَاكِفُ فِيهِ وَالْبَادِ﴾ فقال: لم يكن ينبغي ان يضع علي دور مكة أبواب لأن للحاج ان ينزلوا معهم في دورهم في ساحة الدار حتى يقضوا منا سكهم و اول من جعل لدور مكة ابواباً معاوية.^{۹۱}

از امام صادق درباره سخن خداوند پرسیده شد که می‌فرماید: «مساوی است در آن، کسی که ساکن آنجاست یا از جای دیگر آمده»، امام فرمود: «سزاوار نیست که بر خانه‌های مکه در گذاشته شود؛ زیرا حجاج حق دارند که با آنها در خانه‌هایشان نزول کنند تا مناسک حج را به پایان برسانند. اولین کسی که برای خانه‌های مکه در قرار داد، معاویه بود.»

- عن علي عليه السلام انه نهي اهل مكة ان يؤاجروا دورهم و ان يعلقوا عليها ابوابا و قال: ﴿سَوَاءٌ أَلْعَاكِفُ فِيهِ وَالْبَادِ﴾.^{۹۲}

از علی عليه السلام نقل شده که اهل مکه را از اینکه خانه‌های خود را به اجاره بدهند و بر آن در قرار دهند، نهی کرد و فرمود: «مساوی است در آن مقیم و مسافر».

ولی انصاف این است که روایات مسئله به بیش از کراهت دلالت ندارد؛ به خصوص در چنین حکمی که خلاف اصل است.

۱۴. عدم جواز ورود غیر مسلمان به مکه

یکی از احکام اختصاصی مکه و به‌طور کلی حرم، این است که غیرمسلمان از کافر حربی و ذمی حق ندارد که وارد آن شود و در این حکم، مدینه نیز همانند مکه است و

تردد در مکه و مدینه مختص به مسلمین است و کفار اجازه رفت و آمد و به‌طور کلی ورود به مکه و مدینه را ندارند. این حکم میان علمای شیعه اجماعی است و روایاتی هم در این باره از حضرات معصومین علیهم‌السلام وارد شده است.

از آنجا که ما این مسئله را به‌طور مشروح و مبسوط در شماره اول از سال اول مجله «میقات حج» بحث کرده‌ایم، در اینجا از تفصیل مطلب خودداری می‌کنیم و توجه خوانندگان محترم را به آن مقاله که تحت عنوان «آیا غیر مسلمان می‌تواند در جزیره‌العرب سکونت کند؟» است، جلب می‌کنیم و در اینجا تنها جمله‌ای از علامه حلی را نقل می‌کنیم که می‌گوید: «بر مشرک، از ذمی و حربی، جایز نیست که در حجاز سکونت کند و اجماع بر آن قائم است». ابن عباس از پیامبر نقل کرده که به سه چیز وصیت نمود؛ از جمله فرمود: «مشرکین را از جزیره‌العرب اخراج کنید» و فرمود: «دو دین در جزیره‌العرب جمع نمی‌شود».^{۹۳}

پی‌نوشت‌ها

۱. مدارک الاحکام، سید محمد طباطبایی، ص ۴۶۳، (چاپ سنگی)؛ جواهر الکلام، محمد حسن النجفی، ج ۱۸، ص ۴۳۷.
۲. وسائل الشیعه، ج ۵، ص ۶۹.
۳. همان، ج ۵، ص ۶۷.
۴. همان، ج ۵، ص ۶۷.
۵. همان، ج ۵، ص ۶۸.
۶. مدارک الاحکام، ص ۴۶۳.

۷. شرایع الاسلام، محقق حلی، ص ۷۲، (چاپ سنگی).
۸. وسائل الشیعه، ج ۵، ص ۶۸.
۹. المختصر النافع، محقق حلی، ص ۸۵.
۱۰. وسائل الشیعه، ج ۵، ص ۷۰.
۱۱. جواهر الکلام، ج ۱۸، ص ۴۴۹.
۱۲. مدارک الأحکام، ص ۴۶۴.
۱۳. وسائل الشیعه، ج ۵، ص ۷۰.
۱۴. همان، ج ۵، ص ۷۰.
۱۵. همان، ج ۵، ص ۷۰.
۱۶. مسالک الأفهام، شهید ثانی، ج ۱، ص ۸۷، (چاپ سنگی).
۱۷. جواهر الکلام، ج ۱۸، ص ۴۴۷.
۱۸. مبانی تکلمة المنهاج، آیت الله خویی، ج ۲، ص ۱۸۳.
۱۹. وسائل الشیعه، ج ۹، ص ۳۳۷.
۲۰. همان، ج ۹، ص ۳۳۸.
۲۱. همان، ج ۹، ص ۳۳۷.
۲۲. النهایه فی مجرد الفقه و الفتاوی، شیخ طوسی، ص ۷۵۶.
۲۳. نکت النهایه، محقق حلی، (چاپ شده در مجموعه الجوامع الفقهیه)، ص ۴۶۳.
۲۴. مسالک الافهام، ج ۲، ص ۳۴۲؛ جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۳۴۵.
۲۵. مبانی تکلمة المنهاج، ج ۲، ص ۱۸۴.
۲۶. الحدائق الناضرة، شیخ یوسف بحرانی، ج ۱۷، ص ۳۴۵.
۲۷. مفتاح الکرامه، سید محمد جواد عاملی، ج ۳، ص ۴۹۰.
۲۸. وسائل الشیعه، ج ۵، ص ۵۴۳.
۲۹. همان، ص ۵۴۴.

۳۰. همان، ص ۵۴۶.
۳۱. همان، ص ۵۵۰.
۳۲. همان، ص ۵۵۱.
۳۳. همان، ص ۵۴۵.
۳۴. همان، ص ۵۴۷.
۳۵. روضة المتقين، ج ۲، ص ۶۲۶.
۳۶. مستمسك العروة، آيت الله حكيم، ج ۸، ص ۱۸۳.
۳۷. مستند العروة (تقريرات درس آيت الله خويى)، ج ۸، ص ۴۰۶.
۳۸. تحرير الوسيله، امام خمينى، ج ۱، ص ۲۶۴.
۳۹. توضيح المسائل، آيت الله گلپايگانى، ص ۲۶۰.
۴۰. منهاج الصالحين، آيت الله خويى، ج ۱، ص ۲۵۵.
۴۱. النهايه، ص ۲۸۴؛ السرائر، ابن ادریس، ج ۱، ص ۶۴۵؛ الدروس، شهيد اول، ج ۱، ص ۴۷۲.
۴۲. وسائل الشيعه، ج ۹، ص ۳۶۱.
۴۳. همان، ص ۳۶۱.
۴۴. همان.
۴۵. مفتاح الكرامه، ج ۱، ص ۳۲۴.
۴۶. المبسوط، شيخ طوسى.
۴۷. النهايه، ص ۲۰.
۴۸. وسائل الشيعه، ج ۱، ص ۴۸۵.
۴۹. همان، ص ۴۸۸.
۵۰. شرايع الاسلام، ص ۷.
۵۱. وسائل الشيعه، ج ۱، ص ۴۸۵.
۵۲. النهايه، ص ۲۸۴.

۵۳. السرائر، ج ۱، ص ۶۴۵.
۵۴. شرايع الإسلام، ص ۸۰.
۵۵. المختصر النافع، ص ۹۸.
۵۶. جواهر الكلام، ج ۲۰، ص ۵۱.
۵۷. وسائل الشيعه، ج ۹، ص ۳۴۳.
۵۸. همان، ص ۳۴۴.
۵۹. مباني تكملة المنهاج، ج ۱، ص ۳۴۵.
۶۰. وسائل الشيعه، ج ۹، ص ۳۸۴.
۶۱. همان.
۶۲. المبسوط، ج ۱، ص ۳۸۵؛ السرائر، ج ۱، ص ۶۴۸.
۶۳. وسائل الشيعه، ج ۹، ص ۳۳۳.
۶۴. همان.
۶۵. همان.
۶۶. النهايه، ص ۲۲۷؛ شرايع الاسلام، ص ۸۴؛ تبصرة المتعلمين، ص ۴۳.
۶۷. جواهر الكلام، ج ۲۰، ص ۲۹۴.
۶۸. وسائل الشيعه، ج ۹، ص ۲۰۲.
۶۹. همان، ص ۲۰۳.
۷۰. ر.ك: جواهر الكلام، ج ۲۰، ص ۲۹۶ به بعد.
۷۱. النهايه، ص ۲۸۷.
۷۲. شرايع الإسلام، ص ۸۰.
۷۳. جامع المقاصد، محقق كركي، ج ۳، ص ۲۷۵.
۷۴. وسائل الشيعه، ج ۱۰، ص ۲۸۵.
۷۵. المبسوط، ج ۱، ص ۳۸۵.

٧٦. وسائل الشيعه، ج ٩، ص ٣٤١.
٧٧. همان، ص ٣٤٠.
٧٨. الدروس، ج ١، ص ٤٧١.
٧٩. جامع المقاصد، ج ٣، ص ٢٧٨.
٨٠. الحدائق الناضرة، ج ١٧، ص ٣٤٦.
٨١. وسائل الشيعه، ج ٩، ص ٣٨٠.
٨٢. شرايع الاسلام، ص ٢١.
٨٣. مدارك الاحكام، ص ١٧٢.
٨٤. وسائل الشيعه، ج ٣، ص ٥٣٦.
٨٥. همان، صص ٥٣٦ و ٥٣٧.
٨٦. همان.
٨٧. المبسوط، ج ١، ص ٣٨٤؛ النهايه، ص ٢٨٤.
٨٨. السرائر، ج ١، ص ٦٤٤.
٨٩. جامع المقاصد، ج ٣، ص ٢٧٥.
٩٠. الحدائق الناضره، ج ١٧، ص ٣٥٠.
٩١. وسائل الشيعه، ج ٩، ص ٣٦٨.
٩٢. همان، ص ٣٦٨.
٩٣. منتهى المطلب، علامه حلى، ص ٩٧١.

ورود جهانگردان غیرمسلمان به مکان‌های مقدس

محمدحسن نجفی

میقات حج، شماره ۴۵ و ۴۶، پاییز و زمستان ۱۳۸۲ ه.ش

این نوشتار پژوهشی است درباره ورود غیرمسلمان‌ها به مکان‌های مقدس مسلمانان. با توجه به حرمت، قداست و پاکی این مکان‌های مقدس از یک سو و ناپاکی غیرمسلمان و ضرورت زدودن ناپاکی از مکان‌های مقدس از سوی دیگر، این پرسش پیش می‌آید که آیا غیرمسلمان می‌تواند در این مکان‌های مقدس پای نهد؟ نگارنده محترم پس از بیان مقدمه، نخست دیدگاه فقهای اهل سنت و شیعه را مطرح کرده و سپس به دلایل آنها پرداخته است. ایشان در مجموع دلایل فقها را در پنج دلیل دسته‌بندی کرده است: کتاب، حدیث، اجماع، سیره یا شهرت عملی و دیگر مؤیدها. ایشان به تبعیت از فقها و بزرگان، بحث و بررسی دلایل مذکور را به دو بخش تقسیم کرده است: ناروایی ورود کافران به مسجدالحرام و ناروایی ورود کافران به دیگر مسجدها. نویسنده در بخش نخست، آیه شریفه ۲۸ سوره توبه را به عنوان مهم‌ترین و نخستین دلیل فقهای شیعه و سنی و اجماع را به عنوان دلیل دوم، مطرح و بررسی کرده است. در بخش دوم نیز نخست به آیه شریفه ۲۸ توبه و سپس به روایات مربوطه، اجماع، شهرت عملی و دیگر مؤیدات مربوط به مسئله پرداخته است. ایشان در ادامه، به ادله روا بودن ورود غیرمسلمان‌ها به مسجد پرداخته است. ایشان مقتضای اصل در مسئله را به عنوان دلیل نخست مطرح کرده و در مورد مساجد دیگر، غیر از مسجدالحرام، جواز را مقتضای اصل دانسته است. نویسنده تمسک به سیره پیامبر ﷺ را به عنوان دلیل دوم دانسته و

سپس نمونه‌هایی از شواهد تاریخی و حدیثی، بر استمرار سیره پیامبر ﷺ تا زمان ائمه علیهم‌السلام نقل کرده است. ایشان پس از بررسی ادله، نتیجه گرفته است که «کفر»، بازدارنده از ورود به مسجدها نیست و غیرمسلمان نیز می‌تواند به مسجد وارد شود؛ به شرط اینکه دارای هدف و انگیزه شرعی و عقلایی باشد. در پایان مقاله، ورود غیرمسلمان به سرزمین حجاز، منطقه حرم و حرم ائمه علیهم‌السلام، به‌طور مختصر، مطرح شده است.

مقدمه

مکان‌های مقدس اسلامی، صرف نظر از قداست و معنویتی که دارند، نمایشگاهی از هنر و نمادی از تمدن و فرهنگ اسلامی‌اند. هنرمندان بی‌نام و نشان، که از سر عشق و ایمان، تمام هستی خویش را وقف خدمت به این مکان‌ها کرده‌اند، از دیرباز می‌کوشیده‌اند تا بهترین انگار و اندیشه‌ای را که زیبایی داشته است، در پیکره این بناهای مقدس به کار برند و آنها را نمادین سازند. هنرمند مسلمان، هر زیبایی که پیرامون خویش می‌دید، اگر آن را درخور بزرگی و شکوه این آثار مقدس می‌یافت، می‌کوشید تا به هنگام فرصت، در این مکان‌ها برای آن، جایی باز کند. از این رو، در بنای بسیاری از این مکان‌ها هنرهای گوناگون به هم آمیخته است: معمار، در توازن اجزا کوشیده است؛ نقاش به نقوش و رنگ‌های کاشی‌ها توجه کرده است؛ خوشنویس لوح‌ها و کتیبه‌ها را جلوه بخشیده است؛ صنعت‌های دستی هم، برای آراستن این مجموعه الهی به میدان آمده‌اند؛ فرش‌های عالی، پرده‌های گرانبها، قنديل‌های عظیم و درخشان، منبت‌کاری‌ها و ملیله‌دوزی‌ها و همه‌وهمه در کامل کردن زیبایی و چشم‌نواز کردن این مکان‌های مقدس نقش داشته‌اند.

بدین‌گونه جلوه‌های گوناگون فرهنگ و هنر اسلامی، در قرن‌های دراز، در بنای این مکان‌ها مجال ظهور یافته و برای هنر اسلامی پناهگاهی پاک و نمایشگاهی امن در این مکان‌ها به وجود آمده است. امروز یک گردشگر دقیق و روشن‌بین، می‌تواند از دیدن و

مطالعه در این آثار، تصویر روشنی از تمدن و تاریخ قوم‌ها و ملت‌های گوناگون مسلمان پیش چشم خویش مجسم نماید.

در حال حاضر، خوشبختانه در جای جای جهان اسلام و به‌ویژه در ایران اسلامی، از این‌گونه مکان‌ها و بناها فراوان وجود دارد و کشور پهناور ما از این میراث بزرگ فرهنگی برخوردار است.

این جاذبه‌های هنری و فرهنگی، می‌تواند خیل عظیم گردشگرانی که کنجکاو و تنوع‌طلبی انسان امروز و آسانی و راحتی رفت‌وآمدها و ملالت‌آفرینی زندگی ماشینی، آنان را از این سو به آن سو می‌کشاند، به سمت خویش فراخواند و حضور این گردشگران در کشور ما، به ویژه با توجه به فضای اسلامی حاکم بر آن، که بیشتر، افراد فرهنگی خواهند بود، می‌تواند صرف‌نظر از منافع اقتصادی فراوان آن، زمینه را برای بهره‌وری‌های فرهنگی و معنوی فراهم سازد.

اگر برنامه‌ریزی درست داشته باشیم، می‌توانیم ضمن شناساندن آثار فرهنگی و تاریخی اسلام، سخن حق و پیام‌های حیات‌بخش اسلام را به گوش آنان برسانیم. آنان را از نزدیک با ارزش‌های معنوی و انسانی تجلی یافته در جامعه اسلامی آشنا سازیم و تأثیر غیر مستقیم ارزش‌های الهی را در انسان‌های تشنه امروز، که با پای خود به کشور ما آمده‌اند، بیازماییم و زمینه‌ساز عمل به این آموزه شریعت باشیم که «كُونُوا دُعَاةَ لِلنَّاسِ بِغَيْرِ اَلْسِنَتِكُمْ»^۱ و این حضور دست کم، می‌تواند بسیاری از تهمت‌هایی را که دشمنان اسلام و نظام به ما زده‌اند، پاسخ دهد.

اکنون نخستین پرسشی که فراروی ما قرار می‌گیرد، این است که آیا غیر مسلمان می‌تواند در مکان‌های مقدس مسلمانان پای نهاد؟ مگر نه این است که غیر مسلمان، ناپاک است و زدودن ناپاکی از این مکان‌های پاک، لازم؟ و مگر نه این است که این مکان‌ها مقدس‌اند و حفظ حرمت و قداست آنها واجب؟

پرسش آن‌گاه جدی‌تر می‌شود که نگاهی کوتاه به فقه و نظریات فقیهان بیفکنیم. اگر

نگویم اجماع و اتفاق فقیهان، دست کم مشهور آنان بر این باورند که غیر مسلمان حق ورود به مساجد را ندارد و نیز دیگر مکان‌های مقدس، مانند حرم امامان علیهم‌السلام را فقیهی چون صاحب جواهر، به هنگام بحث از آمدن کافران به مسجدها و محدوده حرم در مکه، همانند آنها دانسته است.^۲ اینجاست که بررسی و پژوهش در این موضوع، خود را از ضروری‌ترین و پایه‌ای‌ترین بحث‌های جهانگردی می‌نمایاند.

باید دید این دیدگاه به ظاهر محکم، مبتنی بر چیست؟ دلیل این حرام بودن و ناروایی کدام است؟ آیا می‌توان در دلالت آنها تردید کرد؟ آیا اصلاً حرمتی در کار است؟ در صورت وجود حرمت مربوط به همه مکان‌های مقدس است یا ویژه برخی از آنهاست؟ اگر دلیلی بر حرام بودن وجود نداشت، باید دید منشأ این فتوا چه بوده؟! آیا فایده‌هایی که امروز برای جهانگردی شمرده می‌شود، می‌تواند در تغییر این فتوا کارگر باشد؟

نگارنده بر این باور است که دلیل‌های اقامه شده بر حرام بودن ورود کافران به مکان‌های مقدس، ناتمام و قابل نقد و بررسی است و چنان قوتی ندارد که بتوان از آن حرام بودن قطعی، آن هم نسبت به همه مکان‌های مقدس را به دست آورد. بنابراین، باب گفت‌وگو و نقد و بررسی، همچنان به روی فقه‌پژوهان باز است.

از آنجا که سخنان فقیهان بر محور «ورود کافران به مساجد» چرخیده است و دیگر مکان‌های مقدس را اگر متعرض شده‌اند، مانند مساجد به حساب آورده و دلیل‌ها را نیز همان دلیل‌ها دانسته‌اند، ما نیز همان روش را دنبال کرده، مدار بحث را در موضوع «ورود جهانگرد غیر مسلمان به مسجدها» قرار می‌دهیم و بر این باوریم که با روشن شدن حکم مسجدها، وضع دیگر مکان‌های مقدس نیز مشخص خواهد شد. به امید آنکه بتوانیم با این مایه اندک، گامی در راه روشننگری موضوع برداریم.

دیدگاه فقیهان اهل سنت

آیا کافران - مشرک یا غیر مشرک - می‌توانند به مسجدها آمد و شد داشته باشند یا خیر؟ میان فقهای مسلمان اختلاف است. شیخ طوسی، به پاره‌ای از این دیدگاه‌ها

اشاره می‌کند:

لا يجوز للمشركين دخول المسجد الحرام ولا بشيء من المساجد الا باذن ولا بغير إذن، و به قال مالك، و قال الشافعي: لا يجوز لهم أن يدخلوا المسجد الحرام بحال الا بإذن الإمام و لا بغير إذنه و ماعده من المساجد لا بأس أن يدخلوها بالإذن و قال: ابو حنيفة: يدخل الحرم و المسجد الحرام و كل المساجد بإذن.^۳

بر مشرکان روا نیست به مسجد الحرام و هر مسجد دیگر، با اجازه و بدون اجازه وارد شوند. مالک هم بر این نظریه است. شافعی می‌گوید: «ورود آنان به مسجد الحرام، به هیچ روی روا نیست؛ نه با اجازه و نه بدون اجازه. ولی به غیر مسجد الحرام با اجازه رواست. ابوحنیفه می‌گوید: «با اجازه، هم به حرم و مسجد الحرام و هم به دیگر مساجد می‌توانند وارد شوند».

شکی نیست که مقصود شیخ از واژه «مشرکان»، تمامی کافران است؛ زیرا در بحث «احکام اهل ذمه» بیان شده است. در مبسوط نیز، با همین تعبیر، در بحث احکام اهل ذمه، با شرح بیشتر موضوع را مطرح کرده است.^۴ فخر رازی نیز بر اختلاف نظریه فقیهان اهل سنت، اشاره دارد:

المسئلة الخامسة: قال الشافعي رحمته الله: الكفار يمنعون من المسجد الحرام خاصة و عند مالك: يمنعون من كل المساجد و عند أبي حنيفة لا يمنعون من المسجد الحرام و لا من سائر المساجد.^۵

پنجمین مسئله اینکه شافعی می‌گوید: «کافران تنها از رفتن به مسجد الحرام بازداشته شده‌اند». مالک می‌گوید: «از تمامی مسجدها» و ابوحنیفه می‌گوید: «از ورود به هیچ مسجدی بازداشته نشده‌اند».

مجموع دیدگاه‌های فقیهان، بدین قرار است:

۱. هیچ غیر مسلمانی حق ورود به مسجدها را ندارد.
۲. غیر مسلمانان، تنها از ورود به مسجد الحرام بازداشته شده‌اند.

۳. هیچ مسجدی، برای هیچ کافری، منطقه باز داشته شده و ممنوعه نیست. شیخ طوسی در تفسیر خود (تبیان)، دیدگاه چهارمی نیز نقل می‌کند و آن، جایز بودن ورود کافران ذمی و بردگان مسلمانان به مسجدالحرام است:

و اختلفوا في هل يجوز دخولهم المسجد الحرام بعد تلك السنة أم لا؟ فروي عن جابر بن عبدالله و قتادة أنه لا يدخله أحد إلا أن يكون عبداً أو أحداً من أهل الذمة.^۶

در اینکه آیا مشرکان می‌توانند پس از سال نهم هجرت، به مسجدالحرام وارد شوند یا نه، اختلاف است. از جابر بن عبدالله و قتاده روایت شده که کسی از کافران حقّ ورود ندارد، مگر آنکه اهل ذمه یا برده شخص مسلمان باشد.

در مجمع‌البیان نیز، نظریه پنجمی به چشم می‌خورد که طبق آن، ممنوع بودن ورود کافران به مسجدها، یک حکم حکومتی است؛ آن هم مربوط است به زمان حج و عمره:

وقيل منعهم من دخول المسجد الحرام على طريق الولاية للموسم والعمرة.^۷ گفته شده که ممنوع بودن ورود کافران به مسجدالحرام، حکم حکومتی است، و این حکم ویژه روزهای حج و عمره است.

دیدگاه فقیهان شیعه

بیشتر فقیهان شیعه، بر این باورند که غیر مسلمان هرگز نمی‌تواند داخل مسجد شود. در بحث جهاد، آنجا که به احکام اهل ذمه می‌رسند، این موضوع را مطرح می‌کنند و وارد نشدن به مسجدها را به عنوان «وظیفه‌ای که هر کافر ذمی باید رعایت کند»، بر می‌شمارند. وقتی کافران ذمی، که در حمایت حکومت اسلامی روزگار می‌گذرانند، نتوانند به مسجد وارد شوند، تکلیف مشرکان و ملحدان و کافرانی که در شهرهای کفر زندگی می‌کنند، روشن است؛ یعنی ممنوع بودن برای آنان شدیدتر خواهد بود.

همچنین آنان که در بحث «احکام مسجدها» به این موضوع پرداخته‌اند، به ممنوع بودن ورود کافران به مسجدها نظر داده‌اند. در هر صورت، لازم است پیش از بررسی

دلیل‌های صاحبان این نظریه، نگاهی به گفتار کسانی که ورود غیر مسلمانان به مسجد را ناروا می‌دانند، داشته باشیم:

- نظام الدین صهرشتی در اصباح الشیعه: «و لا دخول مشرک فیہ ذمیاً کان أو غیره»^۸؛ «وارد شدن مشرک به مسجد روا نیست؛ ذمی باشد یا غیر ذمی».

قطب راوندی: «و ظاهر الآیه أنّ الکفار أنجاس لا یمکنون من دخول مسجد»^۹؛ «ظاهر آیه ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ...﴾ این است که کافران نجس‌اند و اجازه ورود به هیچ مسجدی را ندارند». علامه حلی: «و لا يجوز أن يدخلوا المساجد»^{۱۰}؛ «روا نیست کافران به مساجد وارد شوند». همو: «و لا يجوز لهم دخول المساجد و إن أذن لهم»^{۱۱}؛ «روا نیست برای کافران ورود به مساجد، هر چند با اجازه باشد».

همو: «و یحرم علیهم دخول المساجد ولو أذن لهم»^{۱۲}؛ «حرام است بر کافران ورود به مساجدها، هر چند با اجازه باشد».

محقق حلی: «و لا يجوز لأحدهم دخول المسجد الحرام و لا غیره، و لو أذن له مسلم»^{۱۳}؛ «روا نیست بر کافری ورود به مسجد الحرام و نه دیگر مساجدها، هر چند مسلمانی اجازه دهد». شیخ طوسی در خلاف و مبسوط، محقق در شرائع، علامه در تذکره و صاحب جواهر و بزرگانی دیگر از فقها، بر همین نظریه‌اند که ضمن بررسی دلیل‌ها، به گفتار آنان نیز خواهیم پرداخت.

دلیل‌ها

از میان پیشینیان، می‌توان گفت شیخ طوسی تنها کسی است که به دلیل‌های دیدگاه خود، اشارتی دارد. وی در کتاب خلاف، پس از نقل آرای گوناگون، می‌نویسد:

«دلیلنا قوله تعالی: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا...﴾ فحکم علیهم بالنجاسة و إذا ثبت نجاستهم فلا يجوز أن يدخلوا شيئاً من المساجد لأنه لا خلاف في أن المساجد يجب أن تجبب النجاسات»^{۱۴}.

دلیل ما [بر ممنوع بودن کافران از ورود به مساجدها] این سخن خداوند است: «ای

مؤمنان، مشرکان نجس‌اند. از این سال به بعد، نزدیک مسجدالحرام نشوند». خداوند آنان را محکوم به نجاست کرده است. وقتی ثابت شد نجس هستند، روا نیست وارد هیچ مسجدی شوند؛ زیرا خلافی نیست که مسجدها باید از ناپاکی‌ها به دور باشند. استدلال شیخ در مسئله بر دو پایه استوار است: «یکی اینکه کافران به حکم آیه شریفه ناپاک‌اند و دیگر اینکه مساجد باید از ناپاکی‌ها به دور باشند».

در مبسوط نیز، با شرح بیشتری به موضوع پرداخته است؛ ابتدا مسجدها را به سه دسته تقسیم می‌کند: مسجدالحرام، مسجدهای حجاز و دیگر مسجدها. برای ممنوع بودن در آمدن به مسجدالحرام به آیه شریفه ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ...﴾ استدلال می‌کند و برای ممنوع بودن در آمدن به دیگر مسجدها می‌نویسد: «لَأَتَمُّمُ أُنْجَاسٍ وَ النِّجَاسَةَ تَمْنَعُ الْمَسَاجِدَ». آن‌گاه می‌نویسد: «فرقی نیست میان آنکه هدف از ورود به مسجد، انجام کار روایی مانند خوردن و خوابیدن باشد، یا کار شایسته‌ای مانند شنیدن قرآن، فراگیری دانش و حدیث». سپس می‌افزاید:

اگر گروهی از کافران و مشرکان بر امام مسلمانان وارد شدند، باید آنان را در منزل‌های مسلمانان یا میهمان‌خانه‌ها جای دهد و اگر ناگزیر شد، می‌تواند در مسجد جای دهد؛ چراکه پیامبر ﷺ اسرای یهود بنی قریظه و بنی نضیر را در مسجدالنبی جای داد؛ هر چند احتیاط آن است که این کار را نکنند؛ زیرا این عمل پیامبر ﷺ پیش از نزول آیه شریفه: ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ...﴾ بوده است.^{۱۵}

بنابراین، اصل استدلال در مبسوط، همان استدلال در کتاب خلاف است. افزون بر آن، در اینجا سیره پیامبر ﷺ را بر جای دادن کافران در مسجد، پذیرفته، ولی از استناد به آن، سر باز زده است؛ به این دلیل که این سیره، تا پیش از نازل شدن آیه شریفه بوده است. علامه در تذکره، بیشترین استدلال را دارد و پس از جدا کردن مسجدالحرام از دیگر مسجدها، درباره روایی ورود کافران به مسجدالحرام این‌گونه می‌نویسد:

لا يجوز لمشرك ذمي أو حربي دخوله اجماعاً لقوله تعالى: ﴿فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ

عَامِهِمْ هَذَا».

به اجماع علما، روا نیست مشرک، ذمی یا حربی، وارد مسجدالحرام شود؛ به دلیل فرموده خداوند که «مشرکان، از این سال به بعد، نزدیک مسجدالحرام نشوند».

وی درباره ناروایی ورود به دیگر مساجد، چنین استدلال می‌کند:

۱. احترام به مسجد؛ «لأنه مسجد فلا يجوز لهم الدخول كالحرم».

۲. بایستگی دور نگه داشتن مساجد از ناپاکی‌ها: لقوله ﷺ «جَبُّوا مَسَاجِدَكُمْ

النَّجَاسَةَ».^{۱۶}

چنان‌که پس از این شرح خواهیم داد، این دو دلیل، از شاخه‌های استدلال به همان آیه شریفه است.

۳. مشهور بودن ناروایی ورود کافران به مساجد، در صدر اسلام: «وَلَا تَنْ مَنَعَهُمْ كَانُ مَشْهُورًا».

۴. همراه بودن کافران با آلودگی‌هایی چون جنابت که آنان را از ماندن در مساجد باز می‌دارد: «وَلَعَدَمِ انْفِكَاهُمْ مِنْ حُدُثِ الْجَنَابَةِ وَ...».

۵. بستگی نداشتن آنان با مساجد: «وَلَأَنَّهُمْ لَيْسُوا مِنْ أَهْلِ الْمَسَاجِدِ».

۶. جلوگیری از ورود آنان به مساجد، به گونه‌ای کوچک شمردن آنان است که ما وظیفه داریم آن را انجام دهیم: «وَلَا تَنْ مَنَعَهُمْ مِنْ الدَّخُولِ فِيهِ إِذْ لَالٍ وَقَدْ أَمَرْنَا بِهِ».

همو می‌نویسد: «اگر سیره‌ای از پیامبر ﷺ بر جای دادن کافران در مسجد ثابت شود، مربوط به صدر اسلام است».^{۱۷} صاحب جواهر نیز، مانند همین دلیل‌ها را می‌آورد؛ با این تفاوت که بر ناروایی ورود کافران به دیگر مساجد، اجماع فقیهان شیعه را نقل می‌کند:

كما صرح بإجماعهم عليه في المسالك، بل في المنتهى نسبته إلى مذهب أهل البيت ﷺ.^{۱۸}

چنان‌که در مسالك به اجماع تصریح شده، بلکه در منتهی آن را به مذهب اهلیت ﷺ نسبت داده است.

شیخ یوسف بحرانی در حدائق، در بحث «احکام مسجدها»، بر حرام بودن ورود یهود و نصارا به مسجدها، تنها به دو روایت استدلال می‌کند که مضمون هر دو روایت، یکی است.

بنابراین، مجموع دلیل‌هایی را که فقیهان بر ناروایی ورود کافران به مسجد اقامه کرده‌اند، می‌توان این چنین دسته‌بندی کرد: «کتاب، حدیث، اجماع، سیره یا شهرت عملی و دیگر تأییدکننده‌ها».

بررسی دلیل‌ها

فقیهان، هنگام بحث و بررسی، میان مسجدالحرام و دیگر مسجدها جدا کرده‌اند. هر چند در نتیجه، نظریه یکسان داده‌اند، ولی در دلیل‌هایی که اقامه کرده‌اند و چگونگی استدلال، فرق گذاشته‌اند. ما نیز به پیروی از آن بزرگان، بحث و بررسی دلیل‌ها را در دو مورد دنبال می‌کنیم:

۱. ناروایی ورود کافران به مسجدالحرام.
۲. ناروایی ورود کافران به دیگر مسجدها.

ناروایی ورود کافران به مسجدالحرام

مهم‌ترین دلیلی که فقهای شیعه و سنی بر ناروایی ورود کافران به مسجدالحرام اقامه کرده‌اند، این آیه شریفه است: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا...﴾ (توبه: ۲۸).

بی‌گمان آیه شریفه، در مورد مشرکانی نازل شده است که هنگام حج، برای انجام مراسم خود به مسجدالحرام می‌آمدند و کنار آن، به کار تجارت و بازرگانی نیز می‌پرداختند تا اینکه در ذی‌حجه سال نهم هجرت، علی ع از سوی پیامبر ص مأموریت می‌یابد با ابلاغ این دستور خداوند، آنان را از آمدن به مسجدالحرام و مکه باز دارد. بنابراین، مخاطبان اصلی آیه شریفه، مشرکان و بت‌پرستانی هستند که برای انجام مراسم

حج، همه ساله به مکه می‌آمدند. گستردن حکم ناروایی ورود به مسجدالحرام، به دیگر کافران؛ چه از دین برگشتگان و بی‌دینان و چه اهل کتاب، نیاز به دلیل دارد، هر چند مورد، مخصّص نیست، ولی این بدان معنا نیست که گستردن و الغای خصوصیت نیاز به دلیل ندارد؛ به‌ویژه اینجا که در خود آیه شواهدی بر ویژه بودن حکم نیز وجود دارد.

راه‌های گسترش حکم

برای گسترش حکم از مشرکان به دیگر کافران، دو راه را می‌توان از سخنان فقها استفاده کرد:

۱. از راه گسترش در معنای شرک.

۲. گسترش در علت.

به بیان دیگر، با گسترش در موضوع حکم و یا در علت حکم.

گسترش در معنای شرک

به این معنا که مشرک، اختصاص به بت‌پرستان و آنان که برای خداوند در الوهیت شریک می‌پندارند، ندارد، بلکه اهل کتاب را نیز در بر می‌گیرد. بسیاری از فقیهان ما بر این نظریه‌اند؛ چه آنان که در بحث نجس بودن اهل کتاب به این آیه تمسک می‌جویند و چه آنان که در بحث احکام اهل ذمه، برای ناروایی ورود اهل کتاب به مسجدالحرام به این آیه استدلال می‌جویند، همه پذیرفته‌اند که اهل کتاب مشرک هستند و حتی شماری به روشنی گفته‌اند: «و لا دخول مشرک فیه ذمّياً کان أو غیره»؛ «لا یجوز لمشرک ذمّی أو حربی دخولہ اجماعاً».

در این دو عبارت، اهل کتاب، به‌طور مسلم مشرک به شمار آمده است. شماری از فقها نیز در مقام استدلال برآمده‌اند که چرا اهل کتاب جزو مشرکان هستند.

صاحب جواهر برای اثبات مشرک بودن اهل کتاب، آیاتی را از قرآن کریم شاهد

می‌آورد:

أَوْ لِمَا يَشْمَلُ (المشرك) اليهود و النصارى، لقوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ...﴾ إلى قوله تعالى: ﴿...عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ و لما يشعر به قوله تعالى لعيسى عليه السلام: ﴿أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمَّي إِلَهَيْنِ...﴾، من شركهم أيضاً و لقولهم أيضاً: ﴿إِنَّ اللَّهَ تَالِثٌ ثَلَاثَةٌ...﴾.^{۱۹}

شرك، يهودی و مسیحی را در بر می‌گیرد، به دلیل این سخن خداوند: «یهود می‌گوید: عزیر پسر خداست و مسیحی می‌گوید: مسیح فرزند خداست» تا آنجا که می‌فرماید: «خداوند از آنچه به او شرک می‌ورزند مبرا است» و نیز خطاب خداوند به عیسی: «آیا تو گفته‌ای من و مادرم را دو معبود بگیرد» و این سخن مسیحیان که می‌گویند: «او سومین سه تاست».

بنابراین تفسیر از شرک از آیه شریفه، مشرکان از ورود به مسجد الحرام منع شده‌اند و مشرک، هم بت‌پرست را در بر می‌گیرد و هم اهل کتاب را.

پاسخ

نخست آنکه آیا اهل کتاب مشرک‌اند یا نه؟ سخنی است که همواره میان علمای اسلام در کلام، تفسیر و فقه مطرح و مورد اختلاف نظریه بوده است. شماری از فقیهان در اینکه آنان مشرک باشند، تردید کرده‌اند. محقق اردبیلی در بحث دلالت آیه شریفه بر نجس بودن اهل کتاب می‌نویسد:

فدلالته على الكلّ موقوف على اثبات كونهم جميعاً مشركين و هو لا يخلو عن اشكال.^{۲۰}
دلالت این دلیل بر اینکه تمامی کافران نجس‌اند، بستگی دارد بر ثابت کردن اینکه همه آنان مشرکند و چنین سخنی بی‌اشکال نیست.

سید احمد خوانساری در جامع المدارک می‌نویسد:

و نوقش بعدم صدق المشرك على جميع أصناف الكافر على نحو الحقيقة.^{۲۱}
[در استدلال به این آیه] مناقشه شده است به اینکه مشرک حقیقی بر همه کافران صادق نیست.

امام خمینی علیه السلام به گونه روشن‌تر می‌نویسد:

و كيف كان لا يمكن لنا إثبات الشرك لجميع طوائفهم و مجرد القول بأنّ عزير ابن الله لا يوجب الشرك.^{۲۲}

در هر صورت، ثابت کردن اینکه همه گروه‌های کافران، مشرک هستند، ممکن نیست و تنها گفتن اینکه عزیر فرزند خداست، سبب شرک نمی‌شود.

سخن دیگر اینکه ما بر آن نیستیم که ببینیم حقیقت شرک چیست و مشرک کیست؟ این بحثی کلامی است و در جای خود ثابت شده است که شرک مراتبی دارد؛ بدترین آن شرک در الوهیت است، تا می‌رسد به شرک در پیروی و بندگی، که به تعبیر روایات، جز معصومان و بندگان خالص خداوند، دیگر مؤمنان گرفتار آنند. آنچه هم‌اکنون برای ما فهم آن مهم است، اینکه بدانیم آیا مشرکین که در قرآن کریم در موارد بسیاری، از جمله در آیه مورد بحث، به‌کار رفته است، نظر به فرقه و گروه خاصی دارد یا هر کسی را که به‌گونه‌ای بتوان مشرک گفت، در برمی‌گیرد؟

بسیاری بر این باورند که در اصطلاح قرآن کریم مشرکان گروه بت‌پرستان هستند که برای خداوند در الوهیت شریک می‌پنداشته‌اند. شاهد آن، موارد بسیاری است که خداوند مشرکان را در ردیف دیگر کافران بیان کرده و آنان را از دیگران جدا ساخته است؛ از جمله: ﴿لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ...﴾ (بنی‌نہ: ۱).

در آیه دیگر با صراحت بیشتر می‌فرماید: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالتَّصَارِي وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ...﴾ (حج: ۱۷).

سیدمحمد موسوی عاملی در مدارک، بر همین نکته تأکید دارد:

اذ المتبادر من معنى الشرك من اعتقد إلهاً مع الله و قد ورد في أخبارنا أنّ معنى اتخاذهم الأبحار و الرهبان أرباباً من دون الله امتثالهم أوامرهم و نواهيهم لا اعتقادهم أنّهم آلهة، و ربما كان في الآيات المتضمنة لعطف المشركين على أهل الكتاب و بالعكس بالواو،

اشعار بالمغايرة.^{۲۳}

از معنای شرک، ابتدا کسی به ذهن می‌آید که خدایی را با خداوند متعال باور دارد. در اخبار آمده است: «معنای اینکه مسیحیان احبار و رهبان را به جای خداوند ارباب خویش برگزیده بودند، این است که دستورهای آنان را پیروی می‌کردند، نه اینکه باور داشته باشند آنان خدایانند» و اینکه در آیات قرآن، مشرکان و اهل کتاب بر یکدیگر عطف گرفته می‌شود، نشانه دوگانگی معناست.

حتی صاحب جواهر نیز در بحث ازدواج با زنان اهل کتاب، آنجا که برای نادرست بودن این ازدواج به آیه شریفه ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ...﴾ استدلال می‌شود، پاسخ می‌دهد که این آیه مربوط به زنان مشرک است و شرک در اصطلاح شریعت، غیر از اهل کتاب است:

لأنَّ المتبادر من الشرك في اطلاق الشرع غير أهل الكتاب، كما يؤيد عطف المشركين على أهل الكتاب و بالعكس في كثير من الآيات و هذا لا ينافي اعتقادهم ما يوجب الشرك، إذ ليس الغرض نفي الشرك عنهم، بل عدم تبادره من اطلاق لفظ المشرك.^{۲۴}

آنچه نخست از واژه شرک در کاربردهای شریعت به ذهن می‌آید، غیر از اهل کتاب است؛ گواه بر این، عطف مشرکان و اهل کتاب در بسیاری از آیات قرآن است. البته این ناسازگاری ندارد با اینکه آنان چیزی را باور داشته باشند که سبب شرک باشد؛ زیرا مقصود نفي شرک از آنان نیست بلکه مدعی نفي تبادر ذهنی است در اطلاق لفظ مشرک.

بنابراین، نمی‌توان با گسترش در معنای شرک، دیگر کافران را مصداق آیه شریفه دانست و مقصود از مشرکان در ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ...﴾ گروه بت‌پرستانی هستند که همواره در قرآن کریم، در کنار اهل کتاب از آنان نام برده می‌شود.

آیت‌الله خوئی می‌نویسد:

إنَّ الشرك له مراتب متعدده، لا يخلو منها غير المعصومين و قليل من المؤمنين، فلا مناص من أن يراد بالمشرك مرتبة خاصة و هي ما يقابل أهل الكتاب.^{۲۵}

شرک، مراتبی دارد که غیر از معصومان عليهم السلام و اندکی از مؤمنان، دیگران از پاره‌ای مراتب آن رهایی ندارند. پس چاره‌ای نیست جز آنکه از شرک در این آیه، آن مرتبه خاصی مقصود باشد که نقطه مقابل اهل کتاب است.

افزون بر این، به فرض آنکه کسی گسترش در معنای شرک را بپذیرد، باز آیه همه کافران را در برنخواهد گرفت؛ زیرا از خدا برگشتگان و مادی‌گرایان و زنادقه، بی‌گمان از مشرکان نیستند؛ مگر از راه اولویت، حکم را بگسترانیم. به این معنا: وقتی آنان که به خدایی اعتقاد دارند، هرچند با شریک، نتوانند وارد مسجدالحرام شوند، آنانی که به هیچ خدایی اعتقاد ندارند، به طریق اولی نمی‌توانند وارد شوند. البته این اولویت نیز جای تردید دارد؛ زیرا قرآن می‌فرماید: ﴿... إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ چیزی در زشتی به پایه شرک نمی‌رسد.

گسترش در علت

دومین راهی که برای گسترش حکم «ناروایی ورود به مسجدالحرام» از مشرکان به دیگر کافران وجود دارد، توجه به علتی است که در آیه شریفه برای حکم بیان شده است. علت اینکه مشرک نمی‌تواند به مسجدالحرام وارد شود، نجس بودن اوست: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ﴾

بنابراین، هر انسانی که مانند مشرک نجس و ناپاک باشد، نباید وارد مسجدالحرام شود؛ مشرک باشد یا غیر مشرک و چون دیگر کافران نیز، مانند مشرکان ناپاکند، در نتیجه نمی‌توانند به مسجدالحرام وارد شوند.

آقا ضیاء در شرح تبصره، بر ناروایی ورود همه کافران به مسجدالحرام و دیگر مسجدها، چنین استدلال می‌کند:

ولا يجوز أيضاً أن يدخل الذمّي فضلاً عن غيره من سائر الفرق الكفار المساجد، لظهور تفریع عدم دخول المسجد الحرام في الآية على نجاسة المشرك الجاري في غيرهم من أهل

الذمه، فضلاً عن شموله لهم لقولهم بأنّ عزير أو المسيح ابن الله.^{۲۶}

روا نیست کافر ذمی داخل مسجدها شود، چه رسد به دیگر فرقه‌های کافر؛ زیرا ناروایی وارد شدن مشرکان به مسجدالحرام به خاطر ناپاکی آنان است و برآمده از آن، که این در ذمیان نیز وجود دارد. افزون بر آن، واژه شرک نیز، آنان را در بر می‌گیرد. به خاطر این سخن آنان: «عزیر یا مسیح فرزند خدایند».

این استدلال بر پذیرش دو نکته استوار است:

۱. واژه نجس در آیه کریمه، به معنای ناپاکی اصطلاحی باشد.
۲. همه کافران از نظر شرع ناپاک باشند.

نکته نخست

نجس در لغت به معنای پلیدی است و در شرع، به معنای چیزی است که باید از آن دوری گزید. در اینکه کلمه نجس در آیه شریفه، به کدام یک از دو معنا آمده است، میان فقها و نیز مفسران اختلاف نظر است. بسیاری بر این باورند که نجس در آیه شریفه، به همان معنای لغوی به کار رفته است. حاج آقا رضا همدانی می‌نویسد:

فلا مانع من أن يكون المراد بالنجس في الآية الخبائث الباطنية والقذارة المعنوية الحاصلة بالشرك.^{۲۷}

بازدارنده‌ای نیست از اینکه مقصود از نجس در آیه پلیدی درونی و پلیدی معنوی باشد که نتیجه شرک است.

اگر نگوییم واژه نجس در آیه، تنها در همان معنای لغوی به کار رفته است، دست‌کم دو احتمال وجود دارد: «معنای اصطلاحی و معنای لغوی» و اراده هر یک از دو معنا، نیاز به نشانه دارد.

همین مشترک بودن در دو معنا و نبود نشانه بر تعیین یکی، بسیاری از فقیهان را بر آن داشته تا از استدلال به این آیه برای نجس بودن کافران در بحث نجاست کفار

صرف نظر کنند. بلکه بالاتر، شماری مدعی آن شده‌اند که در خود آیه، نشانه‌ای بر تعیین معنای لغوی وجود دارد.

آیت‌الله خوئی می‌نویسد:

بل الظاهر أنه في الآية المباركة بالمعنى اللغوي و هو القذارة و هذا المعنى هو المناسب لل منع عن قربهم من المسجد الحرام حيث أنّ النجس بالمعنى المصطلح عليه لا مانع من دخوله المسجد الحرام فيما إذا لم يستلزم هتكه.^{۲۸}

گویا نجس، در آیه مبارکه، به معنای لغوی است که همان پلیدی باشد و همین معنا، مناسب با حکم ناروایی نزدیک شدن به مسجد الحرام است؛ چراکه نجس، به معنای اصطلاحی، بازدارنده از ورود به مسجد الحرام نیست، اگر هتک آن نباشد.

ایشان همچنین در بیان دیگری می‌گویند که از این آیه شریفه، نمی‌توان نجس بودن اصطلاحی مشرکان را استفاده کرد، تا چه رسد به دیگر کافران:

فالإنصاف أنّ الآية لا دلالة لها على نجاسة المشركون، فضلاً عن دلالتها على نجاسة أهل الكتاب.^{۲۹}

انصاف آن است که آیه بر نجس بودن مشرکان دلالت ندارد، تا چه رسد به نجس بودن اهل کتاب.

نکته دوم

به فرض آنکه بپذیریم واژه نجس در آیه شریفه، همان معنای شرعی اصطلاحی است، ولی مگر همه کافران نجس‌اند؟! دست‌کم نسبت به نجاست اهل کتاب، هماره میان فقیهان گفت‌وگو بوده است؛ هرچند مشهور فقهای شیعه بر آنند که اهل کتاب نجس می‌باشند؛ ولی فقیهان بسیاری نیز عقیده به پاکی آنان دارند. در هر صورت، بنابر دیدگاه کسانی که اهل کتاب را پاک می‌دانند، این آیه دلیل ناروایی ورود آنان به مسجد الحرام نخواهد بود.

شیخ محمدجواد مغنیه که از معتقدان به پاکی اهل کتاب است، در ذیل آیه شریفه

می‌نویسد: «اطلاق آیه شریفه که می‌گوید نجس نباید وارد مسجدالحرام شود، هر نجسی را در بر می‌گیرد؛ انسان باشد یا حیوان یا غیر اینها». آن‌گاه می‌نویسد:

و نريد بالإنسان النجس، الجاحد و عابد الأوثان، أما أهل الكتاب فقد أثبتنا طهارتهم.
مقصود ما^{۳۰} از انسان نجس، منکر خداوند و بت پرست است، ولی اهل کتاب، پاکی آنان را پیش از این ثابت کردیم.

از ظاهر این سخن بر می‌آید که اهل کتاب می‌توانند وارد مسجدالحرام و هر مسجدی شوند.

بنابراین، استدلال به این آیه، برای گسترده کردن حکم ناروایی ورود به مسجدالحرام، از مشرکان به دیگر کافران، ناتمام است و نیاز به دقت و درنگ بیشتری دارد.

اجماع

دلیل دیگری که برگسترش حکم آورده شده، اجماع است که صاحب جواهر از آن، به عنوان نخستین دلیل یاد کرده بود:

فلا يجوز أن يدخلوا المسجد الحرام اجماعاً من المسلمين محصلاً و محكياً مستفيضاً، مضافاً إلى قوله تعالى: **إِنَّهَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ...**^{۳۱}

روایت نیست کافران وارد مسجدالحرام شوند، به اجماع به دست آمده و فراوان حکایت شده از مسلمانان، افزون بر آن سخن خداوند: «مشرکان نجس‌اند».

با توجه به سخن صاحب جواهر، شاید بتوان گفت: اجماع مهم‌ترین دلیل، بلکه تنها دلیل بر گسترده کردن ناروایی ورود به مسجدالحرام از مشرکان به دیگر کافران است؛ هر چند این دلیل نیز خالی از چند شبهه نیست؛ زیرا:

۱. با وجود مخالفی همچون ابوحنیفه و پیروان وی، نمی‌توان گفت اجماع مسلمانان.
۲. بر مبنای کسانی که اهل کتاب را پاک می‌دانند، ورود آنان به مسجدالحرام بی‌اشکال خواهد بود، ولی می‌توان گفت، چون در مقام فتوا، نظریه روشنی بر جایز

بودن ورود اهل کتاب نیست، تنها وجود چنین مبنایی ضروری به اجماع نخواهد زد.
 ۳. احتمال اینکه مدرک این اجماع، همین آیه شریفه باشد، هست.
 بنابراین، اجماع مدرکی است و چنین اجماعی کاشف از دیدگاه معصوم علیه السلام نیست و اعتباری ندارد.

ولی با این حال، با توجه به موقعیت ویژه مسجدالحرام میان دیگر مکان‌ها، به‌خاطر داشتن احکام فراوان مخصوص به خود، نمی‌توان به سادگی از کنار اتفاق نظریه‌ها گذشت. بنابراین، برای ناروایی کافران از ورود به مسجدالحرام، می‌توان اجماع مسلمانان و دست‌کم شیعیان را دلیل دانست.

ورود کافران به مسجدها

قرآن

علما و دانشمندان، از قرآن کریم، همان آیه شریفه: ﴿... إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ...﴾ را مورد استناد قرار داده‌اند، البته به دو گونه:

۱. شیخ طوسی، نجس بودن کافران را از آیه شریفه بهره می‌گیرد و آن را صغرا برای یک کبرای کلی قرار می‌دهد:

دلینا قوله تعالی: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ...﴾ فحکم علیهم بالنجاسة و إذا ثبت نجاستهم فلا يجوز أن يدخلوا شيئاً من المساجد لأنه لا خلاف في أن المساجد يجب أن تجنب النجاسات.^{۳۲}

دلیل ما این سخن خداوند است: ﴿... إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ...﴾ که حکم شده به نجس بودن کافران و اگر ناپاکی آنان، ثابت شد روا نیست که به هیچ مسجدی وارد شوند؛ چون خلاقی نیست که مسجد باید از ناپاکی‌ها به دور باشد.

اینکه ایشان می‌نویسد «فحکم علیهم بالنجاسة»، در مباحث گذشته، نادرستی آن را روشن ساختیم؛ زیرا آیه شریفه، نظر به نجس بودن بدنی مشرکان ندارد، تا چه رسد به

دیگر کافران.

اما در کبرای سخن ایشان، که می نویسد «مسجدها باید از ناپاکی ها به دور نگهداشته شوند» مقصود چیست؟ اگر مقصود این است که مسجد را نباید نجس کرد، سخنی است به جا و درست. ولی ورود کافر به مسجد، اگر نجس هم باشد، سبب نجس کردن مسجد نمی شود، اگر سرایتی در کار نباشد. اگر مقصود آن است که حتی چیز نجس هم نباید وارد مسجد شود، این نظریه، نظریه درستی نیست؛ زیرا دست کم، مشهور فقها برآنند که ورود چیز نجس به مسجد، در صورتی که نجاست سرایت کننده نباشد، جایز است.

صاحب حدائق می نویسد: «حتی نسبت به بردن نجاست سرایت کننده به مسجد، غیر از اجماع دلیلی نداریم؛ زیرا روایت «جَنَّبُوا مَسَاجِدَكُمْ النَّجَاسَةَ»^{۳۳} از نظر سند، ضعیف است».

البته اگر سبب هتک مسجد باشد، جایز نخواهد بود، ولی هتک مسجد، موضوع دیگری است.

دو گونه دیگر از استدلال به آیه شریفه، برداشتن ویژگی از مسجدالحرام است. به این معنا که آنچه مشرکان را از ورود به مسجدالحرام باز می دارد، مسجد بودن آن است؛ جایگاه والا و بالای خانه خداست که مشرک نمی تواند در آن وارد شود. این نقطه مشترکی است میان مسجدالحرام و دیگر مسجدها. همین نقطه مشترک سبب مشترک بودن آنها در حکم ناروایی ورود شده است. شیخ محمدحسن نجفی می نویسد:

مضافاً إلى ما استفاد من التفریع فی الآیه المفید للاشتراك بینہ و بین غیرہ من المساجد أيضاً خصوصاً مسجدالنبی ﷺ و غیرہ من المساجد ضرورة اعتبار التعظیم فیها اجمع.^{۳۴}
افزون بر این، از تفریع (اینکه نباید مسجد برود چون ناپاک است) در آیه، می توان نقطه اشتراکی را میان مسجدالحرام و دیگر مسجدها استفاده کرد؛ به ویژه مسجدالنبی؛ چرا که بزرگداشت همه مسجدها ضروری است».

بایستگی بزرگداشت مسجدها، نقطه اشتراکی است که کافران را از ورود به مسجدها باز می‌دارد. علامه نیز بر همین نکته تکیه کرده است: «لأنَّه مسجد فلا يجوز لهم الدخول كالحرم».^{۳۵} در مسجد بودن، بین مسجدالحرام و دیگر مساجد، فرقی نیست و باید در حکم ناروایی نیز یکسان باشند.

همین سخن را شیخ محمد جواد مغنیه، با بیان دیگری تقریر می‌کند. وی پس از طرح این پرسش که: «آیا این جمله آیه ﴿... فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ...﴾ دلیل درستی دیدگاه شافعی نیست که می‌گوید ناروایی ورود، ویژه مسجدالحرام است؟»، می‌نویسد:

الجواب أنّ مجموع الآیه يدلّ على العموم، لا على الخصوص؛ لأنّ المتبادر إلى الأذهان من الآیه مجموعها إنّ علّة المنع من الدخول هي النجاسة و احترام المسجد عند الله و ليس من شك أنّ كلّ مسجد هو محترم عندالله لأنّه منسوب إليه جلّت عظمته.^{۳۶}

مجموع آیه، دلالت می‌کند بر همگانی بودن حکم، نه خصوصی بودن آن؛ چرا که از مجموع آیه نخست چنین به ذهن می‌آید که انگیزه جلوگیری از ورود، ناپاکی و احترام مسجد در پیشگاه خداوند است و بدون شک، هر مسجدی در پیشگاه خداوند محترم است؛ چون منسوب به اوست.

خلاصه سخن این بزرگان این است که جایگاه والا و محترم بودن مسجد، ملاک حکم ناروایی ورود است و این ملاک، در همه مسجدها، به گونه یکسان وجود دارد. این استدلال نیز به ثابت کردن دو نکته بستگی دارد:

الف) برای مسجدالحرام ویژگی دیگری غیر از عنوان مسجد بودن، که دخالت در حکم ناروایی ورود داشته باشد، نیست و تنها معیار این حکم، مسجد بودن آن است.
ب) ورود کافران به مساجد، به هر انگیزه‌ای که باشد، برخلاف حفظ حرمت مساجد و قداست‌شکنی است.

بررسی: اینکه بگوییم «در حکم ناروایی ورود به مسجدالحرام هیچ ویژگی ندارد»، ادعایی بیش نیست. احتمال خصوصیت کافی است برای یکسان ندانستن حکم؛ زیرا

اصل، حرام نبودن ورود است. افزون بر اینکه شواهد فراوان وجود دارد بر ویژگی‌هایی برای مسجدالحرام که هر کدام از آنها کافی است بر ویژه بودن حکم به مسجدالحرام و دست‌کم احتمال ویژگی حکم؛ از جمله:

ی‌ک - با توجه به ظاهر آیه و شأن نزول آن، مشرکان نسبت به مسجدالحرام توجه ویژه‌ای داشته‌اند. آنان همه ساله، روزهای حج، برای انجام مراسم بت‌پرستی و اعمال حج غیر توحیدی، به مسجدالحرام می‌آمدند و کنار مرکز توحید، اعمال مشرکانه انجام می‌داده‌اند: ﴿وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَتَصَدِيَةً...﴾ «نماز آنان در کنار کعبه، جز صوت کشیدن و کف زدن نبود». (انفال: ۳۵)

بنابراین، خداوند اگر آنان را از ورود به مسجدالحرام بازداشت، برای جلوگیری از انجام اعمال مشرکانه آنان بوده است.

آیا می‌توان این را با آن مسجدی سنجید که اگر کافری در آن پای می‌گذارد، برای شنیدن کلام خدا و سخنان مبلغان دین یا دیدن آثار باستانی و جلوه‌های تمدن اسلامی است؟

دو - در فقه، برای مسجدالحرام احکام ویژه‌ای از مستحب‌ها، حرام‌ها و مکروه‌ها بیان شده است که در دیگر مسجدها جاری نیست؛ برای مثال، ورود شخص جنب به مسجدالحرام، به هیچ روی جایز نیست. بنابراین، احتمال اینکه این حکم نیز از ویژگی‌های مسجدالحرام باشد، احتمالی است عقلایی و چنین احتمالی برای یکسان ندانستن حکم، کافی است.

سه - بسیاری از علما بر این باورند که مقصود از مسجدالحرام در آیه شریفه، حرم است. در قرآن کریم مورد دیگری نیز وجود دارد که مسجدالحرام گفته شده، ولی مقصود حرم است: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ...﴾ (اسراء: ۱).

بی‌گمان پیامبر ﷺ از خانه ام‌هانی به معراج رفته است؛ یعنی از حرم، نه از مسجدالحرام. ذیل همین آیه نیز قرینه است بر اینکه مقصود از مسجدالحرام، تمامی

حرم است: ﴿... وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً...﴾ ترس از تنگنای زندگی، در صورتی است که مشرکان از آمدن به مکه نیز بازداشته شده باشند؛ وگرنه، ناروایی ورود به مسجدالحرام، با آمدن برای تجارت و بازرگانی به مکه، ناسازگاری ندارد. اگر مقصود از مسجدالحرام در این آیه، حرم باشد و مشرکان از ورود به آن بازداشته شده باشند که مسجدالحرام هم جزو آن است، در این صورت، احتمال ویژه بودن حکم، به مراتب بیش‌تر است؛ زیرا برای منطقه حرم، احکام ویژه‌ای است که هیچ مکان مقدسی آن احکام را ندارد.

اما نکته دوم: این سخن که ورود کافران به مسجد با هر انگیزه‌ای که باشد، بی‌احترامی به مسجد است، سخن درستی نیست و آن را نمی‌پذیریم. چگونه می‌توان گفت در سرزمین کفر، جایی که تشنگان حقایق می‌خواهند با اسلام آشنا شوند و پیام وحی را بشنوند و مسجد هم تنها مرکز رسمی و جایگاهی است که مسلمانان می‌توانند پیام خود را به دیگران برسانند، آمدن کافران به مسجد برای شنیدن پیام وحی بی‌احترامی به مسجد است؟

آیا در چنین سرزمینی و در چنین وضعیتی، اگر نامسلمانی به مسجد آمد، هتک مسجد شده است؟ یا آنکه راه ندادن به چنین انسانی و دست رد به سینه او زدن، خلاف فلسفه وجودی نخستین مسجدی است که در اسلام بنا شده است؟ اگر مسجدی که نمایشگاه آثار فرهنگی و اوج ظرافت‌های هنری مسلمانان در طول تاریخ است و بیانگر عشق و علاقه آنان به دین و مذهب و نشانی از تمدن اصیل است، کافری بخواهد این مظاهر را ببیند و آفرینندگان آن را تحسین و عشق و علاقه آنان را به عقیده و باورهای دینی‌شان بستاید، این توهین به مسجد و مقدسات مسلمانان است؟!

باید گفت: استدلال به این آیه، بر ناروایی ورود کافران به همه مساجد، ناتمام است و شاید سخن علامه مجلسی اشاره به همین نکته باشد:

... ﴿فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ...﴾ استدلال به علی عدم جواز إدخال النجاسة

المسجد الحرام و هو غیر بعید للتفریع و إن أمکن المناقشة فيه و أما الاستدلال به علی

عدم جواز دخولهم شيئاً من المساجد فهو ضعيف.^{۳۷}

به آیه ﴿فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ...﴾ بر ناروایی وارد کردن چیز نجس به مسجد الحرام استدلال شده است. دور هم نیست، هر چند جای مناقشه دارد. اما استدلال به آن بر ناروایی ورود کافران به هر مسجدی، ضعیف است.

آیه دیگری که شاید به آن استدلال شود، این آیه شریفه است: ﴿مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَنْ يَعْمُرُوا مَسَاجِدَ اللَّهِ شَاهِدِينَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ بِالْكُفْرِ...﴾ (توبه: ۱۷). به این بیان، عمران در لغت به دو معنا آمده است: «ساخت و ساز» و «زیارت و رفت و آمد». بنابراین، مشرکان، هم از ساختن واداشته شده‌اند و هم از زیارت و رفت و آمد به مسجدها.

پاسخ: هر چند عمران، به معنای زیارت و رفت و آمد هم آمده، ولی معنای رایج و شایع آن نیست و در قرآن کریم هر جا واژه عمران به کار رفته، به معنای شایع آن آمده که ساخت و ساز باشد.

افزون بر این، به فرض درستی این ادعا، آیه ویژه مشرکان است و بر گسترش آن به دیگر کافران، همان اشکال‌هایی را دارد که در آیه قبل بدان اشاره شد.

روایات

شیخ طوسی، علامه، صاحب جواهر و... که در مقام استدلال بر مدعا بوده‌اند، به حدیثی در این موضوع استدلال نکرده‌اند. تنها صاحب حدائق دو روایت نقل می‌کند که مضمون هر دو یکی است: یکی از دعائم الاسلام و دیگری از راوندی، که علامه مجلسی هر دو روایت را در بحار آورده است. شایان ذکر است که صاحب حدائق، غیر از همین دو روایت، به هیچ دلیل دیگری، حتی آیه شریفه، که همگان استدلال کرده‌اند، استناد نمی‌کند:

نوادر الراوندي بإسناده عن موسى بن جعفر عليه السلام عن آبائه، قَالَ: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَتَمُنَعَنَّ مِنْ مَسَاجِدِكُمْ يَهُودِكُمْ وَنَصَارَاكُمْ وَصِبْيَانِكُمْ أَوْ لَيَمَسَّخَنَّكُمْ اللَّهُ قِرْدَةً أَوْ خَنَازِيرَ رُكْعًا أَوْ سُجْدًا.»^{۳۸}

موسی بن جعفر رضی الله عنه از پدران بزرگوارش نقل می‌کند: پیامبر خدا فرمود: «یهودیان، مسیحیان و کودکان را از ورود به مساجد باز دارید، و گرنه خداوند شما را به صورت بوزینگان و خوکان مسخ می‌کند».

در دعائم الاسلام نیز، به همین مضمون، با افزودن کلمه «مَجَانِنُكُمْ» بعد از «صِيبَانُكُمْ» آمده است.

این دو روایت، هم از نظر سند و هم از نظر دلالت، ضعیف است. از ضعف سند این دو روایت همین بس که در هیچ کتاب فقهی مورد استناد واقع نشده‌اند. اما از نظر دلالت: در این دو روایت، بچه مسلمان و نیز دیوانه مسلمان، در کنار یهود و نصارا قرار گرفته‌اند و از آنجا که ورود بچه مسلمان به مسجد، بی‌گمان حرام نیست، نهایت آنکه کراهت خواهد داشت؛ این خود قرینه است بر اینکه جلوگیری از ورود یهود و نصارا به مسجد نیز واجب نخواهد بود.

شاید نقطه اشتراک این سه گروه، در مکروه بودن ورودشان به مسجد، بی‌مبالاتی و بی‌توجهی به مسایل شرعی و رعایت نکردن پاکیزگی و تمیزی ظاهری باشد. در صورتی که برای ورود بچه مسلمان، عنوان قوی‌تر وجود نداشته باشد، مانند آگاه شدن از برنامه‌های اسلام، تعلیم و تعلم و یادگیری مسائل عبادی، ورود آنان مستحب نیز خواهد بود.

صاحب حدائق، بر این باور است که هر چند ورود دیوانه و بچه مسلمان به مسجد مکروه است، ولی این مانع آن نیست که ورود برای یهود و نصارا به مسجد، حرام باشد؛ زیرا نهایت یک لفظ (نهی) در دو معنا به کار رفته است: معنای حقیقی «حرام بودن» و معنای مجازی «مکروه بودن» و به کار رفتن یک کلمه در دو معنا، نه تنها بدون اشکال است، که مواردی در اخبار و احادیث وجود دارد:

و یکون النهی هنا مستعملاً في التحريم و الکراهة، استعمال اللفظ في حقیقته و مجاز،

کثیر في الاخبار.^{۳۹}

نهی در اینجا، در حرام و مکروه بودن، هر دو، به کار رفته است و به کار رفتن واژه‌ای، هم در معنای حقیقی و هم مجازی، در اخبار ما فراوان است.

اینکه یک واژه، می‌تواند در بیش از یک مورد به کار رود، از مباحث مهم اصولی است. اصولی‌ها بر این نظریه‌اند که به کار بردن یک لفظ در بیش از یک معنا جایز نیست.^{۴۰}

افزون بر این، چنان‌که اشاره خواهیم کرد، شخص پیامبر ﷺ نصارا و یهود را از ورود به مسجدالنبی باز نداشته است و شواهدی از عصر پیامبر ﷺ و امامان معصومین علیهم‌السلام خواهیم آورد که آنان در مسجد با یهود و نصارا و حتی از دین برگشتگان، به گفت‌وگوی علمی پرداخته‌اند. بنابراین، اشکال مهم این دو روایت، ضعف سند و دلالت آنهاست که همین نیز، سبب عمل نکردن فقیهان به آن دو شده است.

حدیث دیگری که گاه به آن استناد می‌شود، این فرموده رسول گرامی اسلام است: «جَنَّبُوا مَسَاجِدَکُمْ النَّجَاسَةَ».^{۴۱} علامه در تذکره آن را یکی از دلیل‌ها شمرده است: «وَلِقَوْلِهِ ﷺ «جَنَّبُوا مَسَاجِدَکُمْ النَّجَاسَةَ».

به این روایت هم نمی‌شود استناد کرد؛ زیرا:

نخست اینکه: سند این روایت ضعیف است. در وسائل الشیعه چنین آمده است:

وَرَوَى بَعْضُهُمْ مِنْ أَصْحَابِنَا فِي كُتُبِ الْإِسْتِدْلَالِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ قَالَ: جَنَّبُوا مَسَاجِدَکُمْ
النَّجَاسَةَ.^{۴۲}

گروهی از اصحاب ما، در کتاب‌های استدلالی خود، از پیامبر ﷺ روایت کرده‌اند که فرمود: «مَسَاجِدَکُمْ را از ناپاکی به دور دارید».

شیخ یوسف بحرانی نیز، این حدیث را ضعیف و درخور استناد ندانسته است. دوم اینکه: روایت از نظر محتوا، اطلاق دارد: «مسجد باید از آلودگی دور نگهداشته شود»؛ چه آلودگی سرایت‌کننده باشد و چه نباشد. به این اطلاق، کسی عمل نکرده است؛ چراکه دست‌کم مشهور فقها برآنند که بردن چیز نجس به مسجد، که سبب آلوده

شدن و بی‌احترامی به مسجد نشود، اشکالی ندارد و کافر، به فرض آنکه نجس باشد، از آن‌گونه آلودگی‌هایی است که سرایت‌کننده نیست و سبب آلوده‌شدن مسجد نمی‌شود. سوم اینکه: استدلال به این روایت، آن‌گاه تمام خواهد بود که نجس بودن همه کافران، امری قطعی و مسلم باشد و حال آنکه چنین نیست. دست‌کم نجس بودن اهل کتاب مورد مناقشه است و شماری باور به پاکی آنان دارند.

اجماع

از دلایلی که فقیهان بر ناروایی ورود کافران به مسجدها اقامه کرده‌اند، اجماع است. محقق حلی می‌نویسد:

فلا يجوز أن يدخل المسجد الحرام اجماعاً ولا غيره من المساجد عندنا.^{۴۳}

علما، همه بر این نظریه‌اند که روا نیست کافر وارد مسجد الحرام شود و همچنین دیگر مساجد؛ به نظر فقهای شیعه.

محقق حلی، با تعبیر «عندنا» آورده است. صاحب جواهر در شرح آن می‌نویسد: «این تعبیر در تحریر و کنز‌العرفان نیز آمده و مقصود از آن، جماعت امامیه است؛ چنان‌که در مسالک تصریح به اجماع شده و در منتهی، به مذهب اهل بیت نسبت داده شده است.»

مقصود آن است که این اجماع، با تعبیرهای گوناگونی در سخنان فقها آمده و تنها در مسالک، به اجماع تصریح شده است: «لا يجوز دخول الذمی المسجد بإجماع الامامیه»؛^{۴۴} «همه فقهای امامیه بر این نظریه‌اند که روا نیست کافر ذمی وارد مسجد شود.»

یادآوری: توجه به چند نکته، نادرستی و بی‌پایه بودن اجماع را می‌نمایاند:

۱. شیخ طوسی، نه در خلاف و نه در مبسوط، به اجماع تمسک نکرده است؛ با آنکه روش ایشان، به‌ویژه در کتاب خلاف، بر این است که به خاطر رویارویی با دیدگاه فقیهان اهل سنت، همانند آنان به اجماع تمسک می‌جوید. از این رو، ادعای اجماع

درخلاف زیاد به چشم می‌خورد و به همین سبب، شماری از فقها به اجماع‌های خلاف، اعتبار زیادی نمی‌دهند و می‌گویند اینها اجماع‌های علی‌القاعده‌اند؛ چون شیخ برابر اهل سنت قرار داشته، می‌خواسته برابر روش خود آنان برخورد کند. با این حال، در این موضوع، نامی از اجماع فقهای شیعه به میان نمی‌آورد که درخور درنگ و توجه است.

۲. بسیاری از پیشینیان، این مسئله را مطرح نکرده‌اند تا اظهار نظر کنند؛ به‌ویژه آنان که به تعبیر آیت الله بروجردی، روششان این بوده است که مسایل را همچنان‌که از معصومان علیهم‌السلام می‌گرفته‌اند، دست‌نخورده برای ما نقل کنند؛ مانند: شیخ صدوق در «هدایه» و «مقنع»، شیخ مفید در «مقنعه»، شیخ طوسی در «نهایه»، سلار بن عبدالعزیز در «مراسم» و ابی‌الصلاح حلبی در «کافی» و

نخستین بار شیخ طوسی این مسئله را در کتاب‌های استدلالی خود مطرح کرد و دیگران به پیروی از ایشان، به اجمال و تفصیل به موضوع پرداخته‌اند. بنابراین، چگونه می‌توان ادعای اجماع کرد؟

۳. علامه مجلسی ناروایی ورود یهود و نصارا به مسجد را، به مشهور نسبت می‌دهد: «أما منع اليهود و النصاری، فهو علی الوجوب، علی المشهور».^{۴۵}

افزون بر این، به فرض وجود چنین اجماعی، مدرک آن معلوم است. دست‌کم، احتمال دارد که مدرک داشته باشد (محتمل‌المدرک) و آن همان آیه کریمه یا حدیث شریف است که بیان شد و طبیعی است که در این صورت، اجماع، اعتباری نخواهد داشت.

محقق اردبیلی، با توجه به همین نکته پس از آنکه ادعای اجماع مذهب اهل‌بیت را از (منتهی) نقل می‌کند، می‌نویسد: «والمستند فی الجملة هو الآیه».^{۴۶}

ممکن است مقصود ایشان از این جمله، بی‌توجهی به اجماع باشد یا گوشه‌زدن به اینکه اجماع، مدرکی است و مدرک آن هم، همان آیه شریفه است.

مشهور بودن ناروایی ورود کافران به مسجد، در صدر اسلام

شماری از فقیهان بر این باورند که ناروایی ورود کافران به مسجدها در میان مسلمانان صدر اسلام، مشهور بوده است. علامه در تذکره، این شهرت را از دلایل قرار داده و بر آن شاهی از تاریخ ارائه کرده است:

و لأنّ منعمهم کان مشهوراً، دخل أبو موسی علی عمر و معه کتاب حساب عمله، فقال عمر: ادع الذی کتبه لیقرأه قال: أنه لا یدخل المسجد قال و لم لا یدخل؟ قال لأنه نصرانی فسکت و هو یدل علی شهرته بینهم.^{۴۷}

زیرا ناروایی ورود کافران به مسجد [در صدر اسلام] مشهور بوده است. ابوموسی با دفتر حسابرسی کارهایش بر عمر وارد می‌شود. عمر می‌گوید: «نویسنده را بگو بیاید و آن را بخواند». ابوموسی می‌گوید: «او به مسجد نمی‌آید». عمر می‌پرسد: «چرا؟» می‌گوید: «چون مسیحی است». عمر ساکت می‌شود. این نشان دهنده شهرت ناروایی ورود کافران به مسجد، در میان آنان است.

بسان همین سخن را صاحب جواهر، با استناد به این قضیه تاریخی آورده و آن را شاهی بر صدق مدعای خویش می‌داند.^{۴۸}

پاسخ: صرف‌نظر از درستی یا نادرستی این رخداد، چرا که تنها از طریق اهل سنت نقل شده است، آیا وجود چنین پدیده‌ای می‌تواند بیانگر شهرت حکمی در یک زمان باشد و آیا چنین شهرتی حجیت دارد؟ افزون بر این، این شهرتی که برخاسته از یک رخداد تاریخی است، با شهرت دیگری که نقل‌های گوناگون از طریق شیعه و سنی پشتوانه آن است ناسازگاری دارد. ما در تاریخ به مواردی بر می‌خوریم که هم در زمان عمر، هم پیش از او و هم پس از او، افراد مسیحی و یهودی به صورت گروهی (وفد) و فردی به مسجدالنبی می‌آمدند و پرسش‌های خود را برای خلیفه مسلمانان مطرح می‌کردند و پاسخ می‌شنیدند. به‌طور طبیعی این موارد، در گاه ناسازگاری، بر آن یک مورد، پیش خواهند بود.

دیگر تأییدکننده‌ها

اما دلیل‌ها و تأییدکننده‌هایی از این دست:

۱. ورود کافران به مسجد، هرچند برای شنیدن کلام خداوند یا دیدن آثار تمدن و بناهای تاریخی اسلام باشد، کوچک شمردن مسجد است و کوچک شمردن مسجد، حرام است.

۲. بازداشتن آنان از ورود به مسجدها، گونه‌ای خوارشمردن آنان است و این، چیزی است که مسلمانان وظیفه دارند آن را انجام دهند.

۳. اینکه کافر اهل مسجد نیست و مسجد بستگی با کافر ندارد تا بخواهد در آن وارد شود.

اگر ما دلیل‌های محکمی برناروایی می‌داشتیم، اینها می‌توانست تقویت‌کننده دیدگاه ما باشد، ولی با سست‌بنیاد بودن دلیل‌ها، از این‌گونه تأییدکننده‌ها کاری ساخته نیست. افزون بر این، این سخن که ورود کافران به مسجد، حتی برای شنیدن پیام اسلام و توحید و دیدن آثار تمدن اسلامی، کوچک‌شمردن مسجد است، ادعایی بیش نیست؛ زیرا هتک حرمت، یک امر عرفی است و موارد آن را عرف تعیین می‌کند و بی‌گمان کافری که جویای حق و حقیقت است و برای شنیدن کلام خداوند یا هدف عقلایی دیگری، با ادب و فروتنانه، پا در مسجد می‌گذارد، عرف آن را خوار شمردن مسجد نمی‌داند.

همچنین آیا جلوگیری از ورود کافر به مسجد، که می‌خواهد با اسلام و تمدن و تاریخ آن آشنا شود، تحقیر خداپسندانه است یا نادیده گرفتن عمومات دعوت و ارشاد مردم؟! وانگهی اصل اینکه مقصود از تحقیر چیست؟ و به چه شکلی باید باشد، جای گفت‌وگوست. افزون بر این، ﴿... عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ...﴾ (توبه: ۲۹) اگر بپذیریم استفاده تحقیر از این آیه را، مربوط به کافران اهل ذمه است؛ آن هم هنگام پرداخت ذمه، نه کافری که در دارالحرب زندگی می‌کند.

اما اینکه کافر اهل مسجد نیست، بسته به این است که برداشت ما از مسجد چه باشد؟ اگر ما مسجد را تنها مرکز راز و نیاز و نیایش بدانیم، طبیعی است کافر بدان جا راه ندارد؛ مگر برای دیدن آثار فرهنگی و هنری اسلامی. ولی اگر مسجد را افزون بر مرکز نماز و عبادت، پایگاه تبلیغ و ارشاد و هدایت مردم و جلوه‌گر و درخشندگی فرهنگ و هنر تمدن اسلامی نیز بدانیم، کافری که جویای حقیقت و آشنایی با اسلام و تمدن اصیل آن است، بی‌ارتباط با مسجد نیست و در صورتی که هدف، شنیدن پیام حق و آشنایی با اسلام باشد، به مصداق این آیه شریفه: ﴿... فَبَشِّرْ عِبَادَ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ...﴾ (زمر: ۱۸) مورد تشویق خداوند است، تا سخن حق را در هر جا و مکانی؛ از جمله مسجد بشنود و گزینش کند.

دلیل‌های روایی ورود کافران به مسجد

۱. مقتضای اصل: چنان‌که اشاره شد، ورود مشرکان به مسجد الحرام، بلکه محدوده حرم نارواست، به نص آیه شریفه؛ چه مشرک را نجس جسمی بدانیم و چه نجس فکری. اما درباره دیگر مسجدها، دلیل قانع‌کننده‌ای نیافتیم و همین نبودن دلیل، کافی است تا حکم به جواز بدهیم؛ چرا که جواز ورود، برابر با اصل است. به بیان دیگر، مهم‌ترین دلیل بر ناروایی ورود کافران به مسجدها، آیه شریفه و اجماع بود، ولی دلالت این دو دلیل، در محدوده حرم و مسجد الحرام است، نه بیش از آن و نبود دلیل نسبت به سایر مسجدها، دلیل بر جواز خواهد بود؛ زیرا مقتضای اصل اولیه، جواز ورود به مسجدها برای همگان است؛ همانند دیگر جای‌ها؛ به‌ویژه آنکه اگر هدف ورود عقلایی و شرع‌پسند باشد؛ مانند جست‌وجوی از حق و آشنایی با معارف اسلامی یا تحقیق و بررسی در آثار و بناهای اسلامی.

۲. سیره: واقعیت‌های تاریخی دوران رسالت، نشان می‌دهد که پیامبر خدا ﷺ پس از استقرار در مدینه و تشکیل حکومت، در جهت پیوند با قبیله‌های خارج و داخل مدینه

و نیز صدور و گسترش اسلام، تلاش فراوان کرد. بستن قراردادها و پیمان‌ها با گروه‌ها و قبیله‌ها از کارهای اساسی پیامبر بود. دیدارهای آن حضرت با غیر مسلمانان، چه برای آشنا کردن آنان با اسلام و چه برای بستن پیمان‌ها، بخشی از کار روزانه‌اش به شمار می‌رفت و مرکز این دیدارها مسجدالنبی بود. هرچه بر ثبات و قوام این شجره طیبه افزوده می‌گشت، توجه بیگانگان به سوی مدینه بیش‌تر می‌شد و آنان را وامی‌داشت تا برای آشنایی با دین جدید و پیام‌آور آن، راهی مدینه شوند. از این‌رو، هرچه زمان به جلو می‌رود، بر شمار این دیدارها افزوده می‌شود؛ به گونه‌ای که سال نهم هجرت را سال وفود (هیئت‌های نمایندگی) می‌نامند و «اسطوانة الوفود» (ستون نمایندگان)، که اکنون نام یکی از ستون‌های داخل مسجدالنبی است، اشاره به جایگاه خاص این دیدارهاست. بنابراین، در اصل وجود چنین سیره‌ای، جای هیچ انکار و تردیدی نیست. شیخ طوسی و دیگران، همان‌گونه که نقل شد، اصل وجود این سیره را پذیرفته‌اند، منتهی بر این نظریه‌اند که این روش، تا پیش از نزول آیه شریفه بوده و پس از آن، کافران از ورود به مسجد باز داشته شده‌اند.

- شیخ طوسی می‌نویسد: «و هذا الفعل من النبي ﷺ كان في صدر الاسلام قبل نزول الآية»^{۴۹}؛ «این کار پیامبر ﷺ در صدر اسلام و پیش از نزول آیه بوده است».

- علامه می‌نویسد: «لو سلم، لكان في صدر الإسلام»^{۵۰}؛ «اگر باشد مربوط به صدر اسلام است».

- شیخ محمد حسن نجفی می‌نویسد: «أو أنه كان قبل نزول الآية»^{۵۱}؛ «مربوط پیش از نزول آیه است».

کافرانی که به مسجدالنبی وارد شده‌اند، دو دسته بودند: شماری کسانی بوده‌اند که پیامبر ﷺ آنان را به عنوان اسیر یا میهمان در مسجد جای می‌داد که تعداد آنها زیاد نبوده است. گروه دیگری هم که شمار آنان بسیار است، کسانی بودند که به صورت فردی یا گروهی، به عنوان نماینده قبیله‌ها (وفود) برای آشنایی با اسلام یا بستن قرارداد و پیمان،

به حضور پیامبر ﷺ شرفیاب می‌شده‌اند. ظاهر کلام علامه و صاحب جواهر، اشاره به دسته نخست دارد؛ زیرا در تذکره «أنزل» آمده است؛ یعنی پیامبر آنان را در مسجد جای داد و در جواهر «ادخال» آمده؛ یعنی پیامبر ﷺ کافران را به مسجد وارد کرد و این مورد را هم گفته‌اند به فرض ثبوت، مربوط به صدر اسلام و پیش از نزول آیه است. در هر صورت، با توجه به موارد بسیاری از حضور هیئت‌های نمایندگی کافران در مسجدالنبی و در محضر پیامبر و نیز جای دادن کافران در مسجد، اینکه باز گفته شود «اگر ثابت شود»، «اگر بپذیریم» و... کم‌لطفی است.

اما ادعای اینکه حضور کافران در مسجدالنبی، تا پیش از نزول آیه شریفه بوده، یعنی تا آخر سال نهم هجری و از آن پس، چنین چیزی اتفاق نیفتاده است، درستی و نادرستی آن را باید از تاریخ به دست آورد؛ زیرا ادعای تاریخی است و طبیعی است که تاریخ باید ادعا را تأیید کند. وگرنه نمی‌شود پذیرفت. باید دید آیا به راستی پیامبر و مسلمانان، پس از نزول این آیه کریمه، در مسجد را به روی هیئت‌های نمایندگی غیر مسلمان، به این دلیل که آنان کافرند و نجس و نباید به مسجد وارد شوند، بسته‌اند یا آنکه آن سیره همچنان ادامه داشته است؟

آیه شریفه: ﴿... إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ...﴾ در ذی‌حجه سال نهم هجرت توسط علی‌بن ابی‌طالب علیه‌السلام در مراسم حج بر مشرکان ابلاغ شد، ولی آیا بر پیامبر ﷺ هم در همان ماه نازل شد یا ماه پیش و... جای بحث دارد و شاید نتیجه آن، ما را در شمار نمونه‌های تاریخی که ارائه می‌کنیم، یاری رساند. ولی با توجه به بسیاری شاهد و نمونه در سال دهم هجرت به بعد، نیازی به یک چنین بحث و بررسی نیست.

نگاهی به تاریخ سال دهم و یازدهم هجرت، نشان می‌دهد که آمد و شد نمایندگان (وفود) پس از نزول آیه شریفه، همچنان ادامه داشت. ابن‌اثیر در تاریخ خود، در رخدادهای سال دهم هجرت، از سیزده هیئت نمایندگی نام می‌برد که تنها در سال دهم هجرت به مدینه آمده و به حضور پیامبر ﷺ شرفیاب شدند و آخرین هیئت نمایندگی

وفد «نخع» است؛ قبیله‌ای از یمن که در نیمه محرم سال یازدهم به حضور پیامبر رسیدند.^{۵۲} البته میان اینان، شماری از پیش مسلمان شده بودند و برای اظهار حمایت و وفاداری قبیله خود به مدینه می‌آمدند و شماری هم در خارج مسجد با پیامبر ﷺ دیدار داشت. ولی بسیاری از آنان برابر معمول به مسجد می‌آمدند و خدمت پیامبر ﷺ می‌رسیدند. مهم‌ترین هیئتی که به محضر پیامبر ﷺ مشرف شد، که هم شیعه و هم سنی آن را روایت می‌کند، هیئت نمایندگی نصارای نجران است که در سال دهم هجرت به مدینه آمد. در این هیئت شصت تن از علما و شخصیت‌های مهم مسیحیان نجران حضور داشتند؛ به این ترتیب که به مسجدالنبی وارد می‌شوند و چون وقت نماز آنان فرا می‌رسد، از پیامبر ﷺ می‌خواهند تا نماز خود را در مسجدالنبی بگزارند. پس از آن، گفت‌وگوها آغاز می‌شود. پیامبر ﷺ آنان را به پذیرش اسلام فرا می‌خواند.

پس از مجادله و گفت‌وگوهای بسیار، نمایندگان مسیحی اظهار می‌دارند قانع نشده‌اند و پیشنهاد می‌کنند: «مباهله‌ای انجام شود». پیامبر ﷺ می‌پذیرد و قرار وقت مباهله را می‌گذارند که آیه ۶۱ آل عمران، اشاره به همین واقعه دارد و در منابع تاریخی و روایی، تمامی داستان، جزء به جزء آمده است.^{۵۳}

پس از رحلت پیامبر ﷺ آمدن غیر مسلمانان به مدینه نیز ادامه می‌یابد. در تاریخ از گروه‌های مختلف یاد می‌شود که به انگیزه‌های گوناگون به صورت فردی و گروهی، به مسجد پیامبر ﷺ وارد می‌شدند و از خلیفه وقت پرسش‌هایی می‌کردند که به گواهی تاریخ، در بیش‌تر این موارد، خلیفه از علی رضی الله عنه می‌خواست که به پرسش‌ها پاسخ دهد و حضرت با پاسخ‌های استوار و دقیق خود، شبهه‌ها را می‌زدود و دل‌ها را نرم می‌کرد و گاه زمینه گرایش آگاهانه آنان را به اسلام، فراهم می‌آورد.

در کتاب‌های روایی، در بخش احتجاج‌های ائمه علیهم‌السلام این شواهد به چشم می‌خورد! از جمله در بحارالانوار، در بخش احتجاج‌های علی رضی الله عنه، علامه مجلسی، این احتجاج‌ها را در چند باب قرار داده است: باب احتجاج با یهودیان، باب احتجاج با مسیحیان و...

اینک اشاره به چند نمونه با پرهیز از شرح جریان:

الف) در آمدن دو یهودی به مسجدالنبی، در زمان ابوبکر و درخواست وی از علی علیه السلام که با آنان به گفت‌وگو بنشیند و به پرسش‌های آنان پاسخ دهد.^{۵۴}

ب) در آمدن عالمی یهودی به مسجدالنبی صلی الله علیه و آله و درخواست وی از علی علیه السلام که به پرسش‌های وی پاسخ دهد.^{۵۵}

ج) در آمدن عالم یهودی به مسجدالنبی و حضور در جمع صحابی‌آنکه گرداگرد عمر نشسته بودند و این پرسش که داناترین شما به دانش پیامبر و کتاب خدا کیست؟ و معرفی علی علیه السلام توسط عمر به وی و گفت‌وگوی وی با علی علیه السلام در مسجد.^{۵۶}

د) ورود هیئت نمایندگی مسیحیان به سرپرستی یک راهب مسیحی از روم به مدینه و حضور آنان در مسجدالنبی و پرسش از ابی‌بکر به عنوان خلیفه پیامبر صلی الله علیه و آله و معرفی وی، علی علیه السلام را برای پاسخ به پرسش‌های آنان.^{۵۷}

ه) آمدن هیئت نمایندگی از مسیحیان نجران به همراه اسقف خود، در زمان خلافت عمر برای پرداخت جزیه و مناظره آنان با عمر و دست‌آخر، معرفی علی علیه السلام برای پاسخ دادن به پرسش‌های آنان.^{۵۸}

در روزگار خلافت علی علیه السلام نیز، این روش ادامه داشت. شیخ مفید می‌نویسد:
 أتی رأس اليهود علی بن ابی طالب، أمير المؤمنین علیه السلام عند منصرفه من وقعة النهروان و هو جالس في مسجد الكوفة.^{۵۹}

هنگام بازگشت علی علیه السلام از نهروان، درحالی‌که در مسجد کوفه نشسته بود، از سران یهود، شخصی به خدمت آن حضرت رسید.

در این دیدار که شماری از اصحاب آن حضرت حضور داشتند، مرد یهودی پرسش‌هایی از حضرت کرد؛ از جمله: از رنج‌ها و ایثارگری‌های آن حضرت در زمان پیامبر صلی الله علیه و آله و پس از آن پرسید که حضرت با گرمی به پرسش‌های او پاسخ گفت.

در زندگی امامان معصوم علیهم السلام یا اصحاب آن بزرگواران، به مواردی بر می‌خوریم که

احتجاج‌ها و گفت‌وگوهای علمی در مسجد با غیر مسلمانان داشته‌اند؛ از جمله: در احتجاج‌های امام صادق علیه السلام با زنادقه آمده است:

روزی ابن ابی‌العوجاء هنگام حج، با جمعی از همفکرانش در مسجدالحرام نشسته بودند. در همان هنگام، امام صادق علیه السلام میان یاران و زائران خانه خدا به بیان احکام و تفسیر قرآن مشغول بود. زندیقان به ابن ابی‌العوجاء پیشنهاد مناظره با امام صادق را دادند تا به پندار خود، امام را محکوم و از چشم یاران بیندازد! پذیرفت و با امام علیه السلام باب گفت‌وگو را باز کرد و کعبه و اعمال حج را به ریشخند گرفت و امام هم با پاسخ‌های استوار، وی را رسوا ساخت.^{۶۰}

در صورت درستی این نقل، روشن می‌شود غیر از مشرکان نیز، به مسجدالحرام داخل می‌شده‌اند. تأیید بر آن، دیدگاهی است که ناروایی ورود به مسجدالحرام را ویژه مشرکان می‌دانست.

مفضل می‌گوید: «روزی پس از نماز عصر، در روضه مسجدالنبی، میان قبر و منبر نشسته بودم و در فضایل پیامبر صلی الله علیه و آله می‌اندیشیدم که ابن ابی‌العوجا وارد مسجد شد و با یکی از همفکران خود، نزد من نشست و سخنانی را در انکار صانع و... بر زبان راند که من از شنیدن آن به شدت ناراحت شده و بر او پرخاش کردم. در پاسخ من گفت: اگر از اصحاب جعفر بن محمد علیه السلام هستی او با ما چنین رفتار نمی‌کند. داستان را به امام صادق علیه السلام عرض کردم، امام آنچه را لازم بود به من آموخت تا بتوانم در برخوردهای بعدی، با استدلال و منطق برخورد کنم».

از این داستان به خوبی دانسته می‌شود که ورود از دین برگشتگان و ملحدانی چون ابن ابی‌العوجاء به مسجدالنبی، امری عادی بوده است. آنچه مفضل را بر آشفته، حضور آنان در مسجد نبوده، بلکه سخنان کفرآمیز و الحادی آنان بوده است و امام نیز به مفضل سفارش نمی‌کند که این گفت‌وگو در خارج از مسجد انجام گیرد؛ همچنان‌که خود آن جناب، در آن داستان دیگر به ابن ابی‌العوجاء نمی‌فرماید برویم در بیرون مسجد تا پاسخ

پرسش‌های تو را بدهم.

اینها نمونه‌هایی بود از شواهد تاریخی و حدیثی، بر استمرار سیره پیامبر خدا ﷺ از زمان بنای مسجد تا زمان معصومان علیهم‌السلام. ناگفته نماند که شواهد بیش از اینهاست و اگر تاریخ و احادیث از این زاویه بررسی شود، به موارد بیشتری دست خواهیم یافت.

در تأیید این سیره می‌توان گفت، با اینکه موضوع مورد ابتلایی بوده، ولی هیچ حدیثی درباره این موضوع، از ائمه علیهم‌السلام نرسیده است یا دست‌کم حدیث درخور اعتماد و اعتباری که در کتاب‌های فقهی به آن استناد کرده باشند؛ با اینکه در منابع روایی ما، احکام مختلفی درباره روابط با کافران، در زمینه‌های گوناگون ازدواج، چگونگی معاشرت، دادوستد و... رسیده است.

ریشه‌یابی فتوا

موضوع ناروایی ورود کافران به تمامی مساجد، با توجه به آنکه دلیل معتبری نداشت، این پرسش به ذهن می‌آید که این سخن از کی و چگونه وارد بحث‌های فقهی شده است؟ آنچه از پاره‌ای تفسیرها و منابع فقهی اهل سنت بر می‌آید، نخستین بار ناروایی ورود کافران به مسجدها، در زمان عمر بن عبدالعزیز بود که به عنوان یک فرمان حکومتی صادر شد.

عمر بن عبدالعزیز گفت: «و قال عمر بن عبدالعزیز و لا یدخل أحد من اليهود و النصارى شیئاً من المساجد بحال»^{۶۱}؛ «هیچ کس از یهود و نصارا، نباید به هیچ مسجدی وارد شوند». قطب راوندی می‌نویسد:

و قال عمر بن عبدالعزیز: و لا یجوز أن یدخل المسجد أحد من اليهود و النصارى و غیرهم من الکفار، و نحن نذهب إلیه.^{۶۲}

عمر بن عبدالعزیز گفته است: «هیچ کس از یهود و نصارا و دیگر کافران، روا نیست به مسجد وارد شوند. ما نیز بر آنیم».

بنابراین، دور نیست که نخستین بار عمر بن عبدالعزیز به عنوان یک حکم حکومتی، کافران را از ورود به مسجدها بازدارد و پس از آن به منابع فقهی راه یابد. اگر چنین باشد باید وضعیت زمانی عمر بن عبدالعزیز در نظر گرفته شود و اینکه چرا او چنین تصمیمی را اتخاذ کرده است و به فرض حجت بودن عمل او، محدود به همان زمان و وضعیت حاکم بر آن بوده و درخور گسترش نیست.

رعایت حرمت و قداست

از آنچه گفته شد، می‌توان نتیجه گرفت که کفر، بازدارنده از ورود به مسجدها نیست و غیر مسلمان نیز می‌تواند به مسجد وارد شود. ولی بدون شک، این بدان معنا نیست که در مسجد، بدون قاعده و برنامه به روی هر غیر مسلمان گشوده شود. مسجد، مکان عبادت، ارشاد و هدایت، تبلیغ و ترویج دین است. انجام هر کاری که با این شأن و مقام ناسازگار باشد، در مسجد جایز نیست؛ حتی برای مسلمان، چه رسد به غیر مسلمان. بنابراین، ورود غیر مسلمان به مسجد، در درجه اول باید انگیزه شرع‌پسند داشته باشد؛ مانند آشنایی با معارف اسلامی، شنیدن سخن وحی و آشنایی با آداب و رسوم عبادی مسلمانان و ... و یا دست‌کم انگیزه‌های عقلایی، مانند مشاهده آثار و تمدن اسلامی برجای مانده در بناهای مساجد.

پس باید ورود به مسجد، هدف‌دار باشد و هدف هم شرع‌پسند و عقلایی. با این همه، حفظ شئون مسجد نیز لازم است. به این معنا که پوشش، چگونگی رفت‌وآمد، نگهداشت ادب و احترام و ... باید به گونه‌ای باشد که بی‌احترامی به مسجد و هتک حرمت آن نشود که در این صورت، بی‌گمان جایز نخواهد بود.

درباره هیئت مسیحیان نجران که به حضور پیامبر ﷺ شرفیاب شده بودند، آمده

است:

چون با لباس‌های فاخر و علامت‌های ویژه‌ای بودند، پیامبر به آنان توجهی نکرد و وقتی آنان علت بی‌توجهی را از اصحاب پیامبر جویا شدند، اصحاب گفتند: «نوع لباس

و پوشش شماس است که پیامبر ﷺ نمی‌پسندد». نجرانی‌ها لباس خود را تغییر دادند و با لباسی ساده و بی‌آرایش به حضور پیامبر رسیدند و آن حضرت آنان را پذیرفت.^{۶۳} بعید نیست که دلیل بی‌توجهی پیامبر به آنان، در مرتبه نخست، نوع پوشش و ورود متکبران آنان باشد که با مقام و جایگاه مسجد سازگاری نداشته است.

سرزمین حجاز و منطقه حرم

از گزاره‌های مورد گفت‌وگو در فقه، ورود غیر مسلمان به سرزمین حجاز یا دست‌کم محدوده حرم (منطقه‌ای با فاصله‌های مختلف تا مسجدالحرام) است. در اینجا سه گزاره درخور جداسازی وجود دارد:

۱. ورود به قصد سکنا گزیدن در سرزمین حجاز یا محدوده حرم که بسیاری از فقهای شیعه بلکه به تعبیر صاحب جواهر؛ اجماع آنان بر حرام بودن آن است.^{۶۴}
۲. ورود آنان به قصد تجارت و گشت‌وگذار. در اینجا، درباره محدوده حرم نیز نظریه فقهای شیعه بر ناروایی است. حتی گفته‌اند اگر پیامی برای حاکم اسلامی داشته باشد باید مسلمانی را به خارج از محدوده حرم بفرستند تا آنجا پیام را دریافت کند.^{۶۵}
۳. اما درباره غیر از منطقه حرم، مورد اختلاف است و دست‌کم با اجازه حاکم اسلام می‌تواند وارد شود؛ چنان‌که برخی از فقها حتی ورود به محدوده حرم را نیز با اجازه حاکم روا می‌دانستند.^{۶۶}

از آنجا که این منطقه اکنون از مورد ابتلای ما بیرون است و به‌ویژه آنکه، آنچه مورد اتفاق فقهاست حرام بودن سکونت است، نه گشت‌وگذار و جهانگردی، از طرح تفصیلی موضوع و بررسی دلیل‌های آن صرف نظر می‌کنیم؛ هرچند عمده‌ترین دلیل، آیه شریفه ﴿...إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ...﴾ است که بنابر آنچه گفته شد، در صورتی که مقصود از مسجدالحرام محدوده حرم باشد، در این صورت مشرکان به این محدوده، حق ورود ندارند. ولی درباره غیر مشرکان از کافران، همچنان جای بحث و گفت‌وگو است و همان مباحث گذشته اینجا نیز جاری است و باید دانست اگر بنخواهیم وارد بحث

تفصیلی شویم، جای بررسی دارد که آیا ممنوعیتی وجود دارد یا نه؟ این ممنوع بودن، ویژه محدوده حرم است یا تمامی جزیره العرب؟ مقصود از جزیره العرب کجاست؟ آیا سکنا گزیدن ممنوع است یا گشت و گذار و مسافرت و...؟

حرم امامان و امامزادگان

در ناروایی ورود غیر مسلمانان به حرم امامان علیهم السلام آیه یا روایتی نداریم؛ فقیهان هم یا از حکم آن سخن نگفته‌اند یا آنکه هنگام سخن از ممنوع بودن ورود کافران به محدوده حرم مکه، حرم امامان علیهم السلام را نیز همانند آن دانسته‌اند. صاحب جواهر به دنبال نظریه حرام بودن ورود کافران به حرم، می‌نویسد:

و یجتمل إلحاق حرم الأئمة علیهم السلام بذلك، فضلاً عن الحضرات المشرفة بل والصحن ولكن السيرة علی دخولهم بلدانهم...^{۶۷}

احتمال پیوست دادن حرم امامان علیهم السلام به حرم مکه هست تا چه رسد به رواق‌های شریف و صحن‌ها. ولی سیره بر ورود آنان بوده است به شهرهای اینان.

آقا ضیای عراقی، پس از نقل روایت دعائم الاسلام، مبنی بر ناروایی ورود کافران به منطقه حرم می‌نویسد:

و تنقیح المناط یقتضی إلحاق حرم النبی صلی الله علیه و آله و بقية الأئمة علیهم السلام بل والمشاهد المعظمة، و حرم الزهراء علیها السلام.^{۶۸}

تنقیح مناط (دست‌آوری ملاک) اقتضا دارد پیوست دادن حرم پیامبر صلی الله علیه و آله و امامان علیهم السلام، بلکه دیگر مشاهد بزرگ و حرم حضرت زهرا علیها السلام را [به حرم مکه].

باید دید مقصود ایشان از این تنقیح مناط چیست و اساساً جای تنقیح مناط هست؟ آیا با وجود ویژگی‌های فراوانی که محدوده حرم مکه دارد، حتی برای مسلمانان، تا چه رسد به کافران، مانند جایز نبودن ورود بدون احرام و کندن درخت و... می‌توان این ویژگی‌ها را نادیده گرفت و با یک ملاک و معیار احتمالی، حکمی را که برای محدوده حرم مکه آمده، آن را به حرم‌های دیگر نیز سریان داد؟

فقیهان ما، پیوست حرم امامان به مسجدها را در مسئله حرام بودن ورود جنب به آن، مورد تردید قرار داده‌اند،^{۶۹} آن‌هم به این دلیل که چون این حکم برای مسجد است، شاید عنوان مسجد ویژگی داشته باشد که نتوان آن را به غیر مسجد گستراند؛ با آنکه همانندی حرم امامان علیهم‌السلام با مسجد، بیشتر است و امکان مشترک بودن ملاک و مناط بهتر.

وقتی در همانندی حرم امامان با مسجد تردید باشد، چگونه می‌توان حرم امامان را با حرم مکه که سرزمینی است با احکام و آیین‌های ویژه، یکسان دانست. شاید به همین خاطر است که صاحب جواهر از همانندی با تعبیر احتمال (یحتمل) یاد می‌کند و همان را نیز با وجود سیره عملی مخالف، سست می‌کند. بنابراین صرف نظر از آنکه اصل ممنوع بودن درباره حرم مکه نیز جای گفت‌وگو دارد، همسان دانستن حرم امامان علیهم‌السلام به آن حرم، هیچ دلیل ندارد.

از آنچه گفته شد، حکم پیوست حرم امامان به مسجدها نیز معلوم شد؛ زیرا:

۱. اصل همانندی مورد تردید و گفت‌وگوست.
۲. براساس تحقیقی که انجام گرفت، درباره خود مسجدها ممنوعیتی برای ورود غیر مسلمانان نبود تا چه رسد به حرم امامان یا حرم امامزادگان. البته حفظ حرمت و رعایت مکان و جایگاه این مکان‌های مقدس، ضروری است و باید با برنامه‌ریزی درست، هنگام ورود گردشگران و جهانگردان غیر مسلمان؛ بر آن پای فشرده.

پی‌نوشت؛

۱. اصول کافی، محمدبن یعقوب کلینی، ج ۲، ص ۷۸، دارالتعارف، بیروت.
۲. جواهرالکلام، شیخ محمد حسن نجفی، ج ۲۱، ص ۲۸۹، دار احیاء التراث العربی، بیروت.

۳. خلاف، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۵۱۸، مؤسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین قم.
۴. مبسوط، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۴۷، مرتضویه تهران.
۵. تفسیر کبیر، امام فخر رازی، ج ۱۶، ص ۲۴، داراحیاء التراث العربی، بیروت.
۶. تبیان، شیخ طوسی، ج ۵، ص ۲۰۱، دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
۷. مجمع البیان، طبرسی، ج ۳، جز دهم، ص ۴۳، دارمکتبه الحیاة، بیروت.
۸. اصباح الشیعه، نظام الدین صهرشتی، چاپ شده در ینابیع الفقهیه، گردآوری علی اصغر مروارید، ج ۴، ص ۶۳۸، مؤسسه فقه الشیعه، بیروت.
۹. فقه القرآن، قطب الدین راوندی، چاپ شده در ینابیع الفقهیه، ج ۴، ص ۵۲۶.
۱۰. تبصرة المتعلمین، علامه حلی، چاپ شده در ینابیع الفقهیه، ج ۳۱، ص ۱۸۶.
۱۱. ارشاد الأذهان، علامه حلی، چاپ شده در ینابیع الفقهیه، ج ۳۰، ص ۱۹۸.
۱۲. تلخیص المرام، علامه حلی، چاپ شده در ینابیع الفقهیه، ج ۳۱، ص ۲۰۷.
۱۳. مختصر النافع، محقق حلی، چاپ شده در ینابیع الفقهیه، ج ۹، ص ۲۲۶.
۱۴. خلاف، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۵۱۸.
۱۵. مبسوط، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۴۷.
۱۶. وسائل الشیعه، ج ۵، ص ۲۲۹.
۱۷. تذکرة الفقهاء، علامه، ج ۱، ص ۴۴۵، چاپ سنگی.
۱۸. جواهر الکلام، محمد حسن نجفی، ج ۲۱، ص ۲۷۸، داراحیاء التراث العربی، بیروت.
۱۹. جواهر الکلام، ج ۶، صص ۴۲ - ۴۳.
۲۰. مجمع الفائده والبرهان، مقدس اردبیلی، ج ۱، ص ۳۱۹، مؤسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین قم.
۲۱. جامع المدارک، سید احمد خوانساری، ج ۱، ص ۲۰۱، اسماعیلیان، قم.
۲۲. کتاب الطهاره، امام خمینی، ج ۳، ص ۲۹۸.
۲۳. مدارک الأحکام، سید محمد موسوی عاملی، ج ۲، ص ۲۶۶، مؤسسه آل البيت.
۲۴. جواهر الکلام، ج ۳۰، ص ۳۵.
۲۵. التنقیح، تقریرات درس آیت الله خویی، ج ۲، ص ۴۴، علمیه.

۲۶. شرح تبصره، آقا ضیاء، ج ۴، ص ۳۷۵، مؤسسه نشر اسلامی وابسته، جامعه مدرسین قم.
۲۷. کتاب الطهاره، ص ۵۵۷.
۲۸. التنقیح، ج ۲، ص ۴۴.
۲۹. همان، ج ۲، ص ۴۶.
۳۰. تفسیر کاشف، محمد جواد مغنیه، ج ۴، ص ۲۸، دارالعلم للملایین، بیروت.
۳۱. جواهر الکلام، ج ۲۱، ص ۲۷۸.
۳۲. خلاف، ج ۱، ص ۵۱۸.
۳۳. وسائل الشیعه، ج ۵، ص ۲۲۹؛ تذکره الفقهاء، ج ۱، ص ۴۵.
۳۴. جواهر الکلام، ج ۲۱، ص ۲۷۸.
۳۵. تذکره الفقهاء، ج ۱، ص ۴۴۵.
۳۶. تفسیر کاشف، ج ۴، ص ۲۸.
۳۷. بحار الأنوار، ج ۸۰، ص ۳۴۳.
۳۸. مستدرک الوسائل، ج ۳، ص ۳۷۸؛ حدائق الناضرة، شیخ یوسف بحرانی، ج ۷، ص ۲۷۹؛ مؤسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین قم.
۳۹. همان.
۴۰. کفایة الاصول، محمد کاظم خراسانی، ج ۱، ص ۵۴، علمیه اسلامیة، تهران.
۴۱. وسائل الشیعه، ج ۵، ص ۲۲۹؛ تذکره الفقهاء، ج ۱، ص ۴۵.
۴۲. وسائل الشیعه، ج ۳، ص ۵۰۴.
۴۳. شرایع الاسلام، محقق حلی، ص ۳۳۲، دارالأضواء، بیروت.
۴۴. مسالک الأفهام، شهید ثانی، ج ۳، ص ۸۰، مؤسسه معارف اسلامی.
۴۵. بحار الأنوار، ج ۸۰، ص ۳۵۰.
۴۶. مجمع الفائده، ج ۷، ص ۵۲۱.
۴۷. تذکره الفقهاء، ج ۱، ص ۴۴۵.
۴۸. جواهر الکلام، ج ۲۱، ص ۲۷۸.
۴۹. مبسوط، ج ۲، ص ۴۷.

۵۰. تذكرة الفقهاء، ج ۱، ص ۴۴۵.
۵۱. جواهر الكلام، ج ۲۱، ص ۲۷۸.
۵۲. طبقات الكبرى، ابن سعد، ج ۱، ص ۳۶۴، دار صادر، بيروت.
۵۳. طبقات الكبرى، ج ۱، ص ۳۷۵؛ (فروغ ابدیت)، جعفر سبحانی، ج ۲، ص ۴۳۱، دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
۵۴. بحار الأنوار، ج ۱۰، ص ۵۱، باب ۱، ح ۱.
۵۵. همان، ج ۹، ص ۱۱، باب ۱، ح ۴.
۵۶. همان، ج ۲۰، ص ۲۲، باب ۱، ح ۱۰.
۵۷. همان، ج ۵۲، ص ۵۳، باب ۳، ح ۱.
۵۸. همان، ج ۵۸، ص ۶۰، باب ۳، ح ۳.
۵۹. بحار الأنوار، ج ۳۸، ص ۱۶۷؛ اختصاص، ص ۱۸۰، کنگره هزاره شیخ مفید.
۶۰. بحار الأنوار، ج ۱، ص ۲۰۹.
۶۱. فقه القرآن، ج ۱، ص ۱۵۸؛ تفسیر «تبیان»، ج ۵، ص ۲۰۱.
۶۲. فقه القرآن، راوندی، چاپ شده در ینابیع الفقهیه، ج ۴، ص ۵۲۶.
۶۳. زندگی چهارده معصوم، ترجمه اعلام الوری، طبرسی، عطاردی قوچانی، ص ۱۹۱.
۶۴. جواهر الكلام، ج ۲۱، ص ۲۸۸.
۶۵. همان.
۶۶. همان، ص ۲۸۹.
۶۷. همان.
۶۸. شرح تبصره، ج ۴، ص ۳۷۶.
۶۹. مستمسک العروة الوثقی، سید محسن حکیم، ج ۳، ص ۴۹.

خصوصیت فقهی محدوده کعبه

عبدالله جوادی آملی

میقات حج، شماره ۵، پاییز ۱۳۷۲ ه.ش

کعبه معظمه نخستین خانه‌ای است که برای عبادت بنا شده و دارای شرافت و عظمت خاصی است. این نوشتار در پی بررسی ویژگی‌های این بنای شریف و مقدس، به‌ویژه خصوصیات فقهی آن است. مقاله در چند محور به نگارش درآمده است، نگارنده در ابتدای مقاله به دو خصوصیت احرام بستن برای ورود به کعبه معظمه و امنیت محدوده کعبه اشاره می‌کند و سپس به حکم فقهی خاص کعبه - یعنی مجازات اعدام برای کسی که متعمداً و معانداً کعبه معظمه را آلوده و نجس کند - اشاره و روایاتی در این باب نقل می‌کند. ایشان در بخش بعدی، حکم مجرم در حرم و غیرحرم و روایات مربوط به آن را مطرح کرده است. محورهای بعدی مقاله عبارت‌اند از: «توسعه مسجدالحرام»، «مکه أم‌القری است پس هدی للعالمین است»، «ویژگی مقام ابراهیم از نظر روایات»، «وجه نامگذاری مکه و بکه در روایات»، «امنیت باطنی حرم»، «اهمیت حج از نظر روایات».

نگارنده پس از پرداختن به محورهای مذکور، برخی احکام اختصاصی دیگر حرم را به صورت مختصر بیان کرده است؛ از جمله: «حکم لقطه در حرم»، «اجاره و حکم آن در حرم»، «اقامت در مکه»، «ورود مشرکین به سرزمین مکه» و «نحوه بنا در اطراف کعبه».

چون کعبه معظمه، اولین خانه‌ای است که به عنوان معبد بنا شده، جهات فراوانی در

شرافت آن نقش دارد:

۱. محدوده کعبه خصوصیات فراوان فقهی دارد: در تمام روی زمین تنها این سرزمین است که هرکس بخواهد از بیرون وارد آن شود (حتی در غیر موسم حج) باید ابتدا در یکی از مواقیت احرام بسته سپس وارد گردد. از این رو، ورود غیر مسلمان به حرم ممنوع است؛ چون باید احرام ببندد و احرام از کافر متمشی نمی‌شود.

تنها کسانی که مکرراً تردد دارند، مانند راننده‌ها و امثال آنها مستثنا هستند. حتی کسی که قصد تجارت یا غیر تجارت دارد؛ مثلاً می‌خواهد برای درمان به بیمارستان مکه مراجعه کند یا برای دیدار دوستش وارد مکه شود، گرچه در موسم حج نباشد نیز باید احرام ببندد.

۲. امن بودن این محدوده، علاوه بر برقرار ساختن امنیت تکوینی قبل از اسلام ﴿آمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ﴾، بعد از اسلام نیز ضمن حفظ همان امنیت تکوینی، یک سلسله دستورات امنیت تشریحی نیز داده شد که: ﴿مَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾.

این جمله به صورت ماضی استمراری (کان آمناً) بیان شد و نفرمود: «من دخله آمن»؛ زیرا همواره در آنجا امنیت تشریحی حکم‌فرماست و اختصاصی به مسئله تهاجم ابتدایی ندارد که هرکس وارد شد نباید او را اذیت کرد. بلکه اگر کسی مستحق عقوبت باشد و به آنجا پناه آورد، تا در آنجا جرمی را مرتکب نشود، در امان است و نمی‌توان حدی را بر او جاری ساخت.

پس آزار و ایدای کسی که به حرم وارد شده، حرام است. مگر آنکه در خارج، جنایتی کرده و به حرم پناهنده شده باشد که در این صورت بخشی از ایذا جایز است؛ گرچه بخش دیگر حرام است و اگر در خود حرم مرتکب جرمی شد، هیچ‌گونه ایدایی بر او حرام نیست؛ البته در حد اجرای حدود.

اما ایدایی که درباره او جایز است، عبارت از این است که: خرید و فروش، پناه دادن، اجاره یا عاریه دادن خانه، غذا دادن یا فروش غذا به او ممنوع است. جواز این‌گونه اذیت‌ها، به خاطر وادار کردن او به خروج از حرم است تا حدود الهی در

موردش اجرا گردد.

در مورد دوم، چنان که گذشت، چون حرمت حرم را رعایت نکرده، همان طور که اگر خونی را بریزد باید قصاص شود، درباره عدم رعایت حرمت حرم نیز باید قصاص شود. ﴿وَالْحُرْمَاتُ قِصَاصٌ﴾ (مائده: ۴۵).

حکم فقهی خاص کعبه

این خانه برای شرافت خاصش، حکم فقهی خاصی نیز دارد و آن اینکه اگر کسی متعمداً و معانداً (معاذالله) کعبه معظمه را آلوده و نجس کند، حکمش اعدام و اگر مسجدالحرام را عمداً نجس کند، حکمش ضرب شدید است. روایات معتبری، این چند بخش را بیان می‌کند که اینک قسمتی از آنها را برای پی بردن به کیفیت جرم و میزان اجرای حدود می‌آوریم:

مرحوم صاحب وسائل در وسائل الشیعه روایاتی را نقل می‌کند:

۱. صحیححه ابی‌الصلاح کنانی: «قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام أيما أفضل، الإيمان أو الإسلام؟

فقال عليه السلام: الإيمان، قال قلت: فأوجدني ذلك..».

حضرت صادق عليه السلام، از باب تشبیه معقول به محسوس، می‌فرماید: «ایمان به منزله کعبه و اسلام به منزله حرم است. اگر کسی وارد حرم شد، ممکن است وارد کعبه نشده باشد. ولی اگر وارد کعبه شد، حتماً حرم را نیز درک کرده است.».

باز عرض کردم مسئله را برایم وجدانی کن (اوجدني ذلك، يعني اجعلني واجدًا له) تا آن را خوب بیابم. امام صادق عليه السلام فرمود: «ما تقول فيمن أحدث في المسجد الحرام متعمداً؟» «اگر کسی عمداً و از روی عناد مسجدالحرام را آلوده کند حکمش چیست؟» ابی‌الصلاح می‌گوید عرض کردم: «قبلاً از شما آموخته‌ایم که حکم او تنبیه شدید است. حضرت فرمود: درست جواب دادی، حال اگر کسی (معاذالله) درون کعبه را آلوده سازد حکم فقهی وی چیست؟» عرض کردم: «حکمش اعدام است؛ فرمود: «درست گفتی». آن گاه

- فرمود: «آیا معلوم نمی‌شود که کعبه از مسجدالحرام افضل است؟»^۱
۲. روایت دوم نیز، قریب به همین مضمون، از ابی‌الصلاح است.
۳. از عبدالرحیم القصیر است که از امام صادق علیه السلام سؤال شد: «فرق اسلام و ایمان چیست؟» حضرت فرمود: «اگر کسی وارد حرم و سپس وارد کعبه گردد، مانند کسی است که اول اسلام آورده سپس ایمان بیاورد. اما اگر کسی کعبه را آلوده سازد، او را بیرون برده گردنش را می‌زنند»^۲.
۴. از «سماعه» است: «اگر کسی داخل کعبه شود و از روی عناد آنجا را آلوده کند، از کعبه و حرم بیرون برده، گردنش را می‌زنند»^۳.

وجه جمع بین روایات

در روایت اول (صحیح ابی‌الصلاح کنانی) فرمود: «حکمش اعدام است». اما نگفت کجا اعدام کنند؛ آیا این دو روایت می‌تواند مقید روایت اول باشد؟ (که او را به بیرون از حرم برده و اعدام می‌کنند) یا غیر از حمل مطلق بر مقید، یک نوع «جمع دلالی» دیگر دارد؟ یعنی کسی را که در حرم اعدام می‌کنند، عنادش بیشتر و آن را که در خارج حرم اعدام می‌کنند، عنادش کمتر است؟ به هر حال بین این دو دسته از روایات، جمع فقهی لازم است و جامع آنها این است که «اگر کسی عمداً حرمت کعبه را نقض کرد، حکمش اعدام است» که بیانگر عظمت کعبه است.

روایات مذکور حکم شدید فقهی را در مورد نقض حرمت کعبه بیان می‌کرد. اما روایاتی که حکم تخفیفی را می‌رساند، مرحوم صاحب وسائل آنها را در کتاب الحج، باب چهاردهم از ابواب «مقدمات الطواف و مایتهها» آورده است.

حکم مجرم در حرم و غیر حرم

۱. محمد بن اسماعیل از فضل بن شاذان و آن دو از ابن ابی عمیر و او از معاویه بن عمار^۴ نقل کرده است: «قال سألت ابا عبد الله علیه السلام عن رجل قتل رجلاً في الحل ثم دخل الحرم قال

لا يقتل ولا يطعم ولا يسقي ولا يبيع ولا يؤدي حتي يخرج من الحرم فيقام عليه الحد.^۵

کسی را که انسانی را کشته و وارد حرم شده باشد در حرم اعدام نمی‌کنند، بلکه آب و غذا و ... - چه به صورت رایگان و غیر رایگان - در اختیارش قرار نمی‌دهند تا از حرم خارج شود و حد را بر او جاری سازند.

معاویه بن عمار از امام ششم علیه السلام پرسید: «فما تقول في رجل قتل في الحرم أوسرق؟» «اگر کسی در حرم، شخصی را کشت یا مالی را سرقت کرد، حکمش چیست؟» «قال علیه السلام يقام عليه الحد في الحرم صاغراً» حکم قاتل اعدام است ولی کسی که در حرم مرتکب قتل شد گذشته از اعدام در حرم، تحقیر هم می‌شود (نظیر ﴿حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ (توبه: ۲۹)). «لأنه لم ير للحرم حرمة»؛ «چون برای حرم حرمتی ندید»؛ یعنی رأیش این بوده که حرم حرمتی ندارد.

گرچه به مقتضای ﴿فَمَنْ اَعْتَدَىٰ عَلَیْكُمْ فَاَعْتَدُوا عَلَیْهِ بِمِثْلِ مَا اَعْتَدَىٰ عَلَیْكُمْ﴾ (بقره: ۱۹۴) اعدام قاتل واجب و اهانتش حرام است اما در اینجا اهانت او راجح است چون او حرمت حرم را رعایت نکرده است. خدا هم فرمود: ﴿فَمَنْ اَعْتَدَىٰ عَلَیْكُمْ فَاَعْتَدُوا عَلَیْهِ بِمِثْلِ مَا اَعْتَدَىٰ عَلَیْكُمْ﴾، او حرمت‌ها و مقدسات شما را نادیده گرفت و گرامی نشمرد، شما هم او را محترم نشمارید.

معلوم می‌شود کعبه به منزله حیثیت مسلمانان به حساب می‌آید و همه موظف‌اند حرمتش را حفظ کنند. «فقال هذا فی الحرم وقال: ﴿فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ﴾ (بقره: ۱۹۳)» او در حرم ظلم کرده و نمی‌شود در حرم به کسی تعدی کرد جز بر ظالم؛ او هم ظالم است.^۶

۲. روایت دوم نیز صحیحه و از «حلبی» است که از امام صادق علیه السلام در مورد آیه

شریفه ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾ سؤال می‌کند. امام می‌فرماید:

إذا احدث العبد في غير الحرم جنایة ثم فر إلى الحرم لم يسع لأحد أن يأخذه في الحرم و لكن يمنع من السوق ولا يبيع ولا يطعم ولا يسقي ولا يكلم فإنه إذا فعل ذلك يوشك

ان يخرج فيؤخذ و اذا جنى في الحرم جنایة اقيم عليه الحدّ في الحرم لانه لم يصرع للحرم حرمة.^۷

اگر کسی در غیر حرم جنایتی کرده، به حرم فرار نمود، کسی نمی‌تواند او را دستگیر کند، لیکن او را از رفتن به بازار جلوگیری می‌کنند، کسی به او آب و غذا نمی‌دهد و با او سخن نمی‌گوید تا مجبور شود از حرم خارج گردد. وقتی این سختگیری‌ها نسبت به او انجام گرفت از حرم بیرون می‌آید، او را دستگیر می‌کنند و حد الهی را درباره‌اش جاری می‌سازند. اگر کسی در خود حرم جنایتی مرتکب شود، حدود الهی در همان حرم اجرا می‌شود؛ زیرا او حرمت حرم را رعایت نکرده است.

۳. روایتی است از «علی بن حمزه»^۸ که به صحت و وثاقت دو روایت قبلی نمی‌رسد، اما مضمونش با آن دو یکی است: «عن ابي عبدالله عليه السلام سألت عن قول الله عزّوجلّ: ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾ قال: «إن سرق سارق بغير مكة أو جنى جنایة على نفس ففرّ إلى مكة لم يؤخذ مادام في الحرم حتى يخرج منه ولكن يمنع من السوق فلايباع ولايجالس حتى يخرج منه فيؤخذ و ان أحدث في الحرم ذلك الحدث أخذ فيه». این مضمون نیز همانند دو روایت قبلی است.^۹

۴. روایت چهارم: از صدوق - رضوان الله عليه - است که: «روى أنّ من جنى جنایة ثم لجأ إلى الحرم لم يقيم عليه الحد ولايطعم ولايشرب ولايؤذي (لايؤوي ظ) حتى يخرج من الحرم فيقام عليه الحدّ فان أتى الحدّ في الحرم أخذ به في الحرم لانه لم ير للحرم حرمة».^{۱۰}

ظاهر این است که روایت جدیدی نباشد، بلکه مضمون روایات دیگر را مرحوم صدوق در «فقیه» نقل کرده است.

۵. روایتی است از علل که حفص بن بختری می‌گوید: از امام صادق عليه السلام سؤال کردم «عن الرجل يجنى الجنایة في غير الحرم ثم يلجأ إلى الحرم أيقام عليه الحد؟» قال: «لا ولايطعم ولايسقى ولايكلّم ولايباع فانه اذا فعل ذلك به يوشك ان يخرج فيقام عليه الحدّ و اذا جنى في الحرم جنایة اقيم عليه الحدّ في الحرم لانه لم ير للحرم حرمة»^{۱۱}؛ «حد کسی که در خارج حرم جنایتی کرده سپس وارد حرم شده، در داخل حرم اجرا نمی‌شود، ولی به او غذا نمی‌دهند و...».

۶. روایتی است «مرسله» و «مرفوعه» که مرحوم «شیخ طوسی» - رضوان الله علیه - نقل می کند عن بعض أصحابنا یرفع الحدیث عن بعض الصادقین علیه السلام قال: «التحصین بالحرم إحداه»^{۱۲}؛ «متحصن شدن در حرم نحوه‌ای از الحاد است».

ظاهراً ناظر به تحصن جانی در حرم می باشد لذا در همین باب نقل شده است.

۷. «أیوب بن اعین عن ابی عبد الله علیه السلام قال: إن امرأة كانت تطوف و خلفها رجل فأخرجت ذراعها فقال بيده حتى وضعها على ذراعها فأثبت الله تعالى يده في ذراعها حتى قطع الطواف و أرسل إلى الأمير و اجتمع الناس و أرسل إلى الفقهاء فجعلوا يقولون اقطع يده فهو الذي جنى الجنایة فقال: (فَمَالَ) هيهنا أحد من ولد محمد رسول الله صلی الله علیه و آله؟ فقالوا: نعم الحسين بن علي علیه السلام قدم الليلة فأرسل اليه فدعاه و قال أنظر مالقياذان فاستقبل القبلة و رفع يده و مكث طويلاً يدعوا ثم جاء اليها حتى خلص يده من يدها فقال الأمير: ألانعاقبه بما صنع؟ فقال: لا»^{۱۳}؛ «زنی در حال طواف بود و مردی پشت سر او قرار داشت. زن دستش را بیرون آورد و مرد دست خود را دراز کرده روی ذراع زن گذاشت! ذات اقدس اله آن دو دست را به یکدیگر چسبانید. طواف تمام شد، آن دو را نزد امیر بردند. مردم برای دیدن صحنه اجتماع کرده بودند؛ هم برای مسئله شرعی و هم به جهت قفل شدن دو دست که چگونه باز می شود. امیر مکه افرادی فرستاد تا فقهای مکه را آورده، مسئله را حل کنند. فقهای مکه نظر دادند که سرانجام باید دو دست قفل شده و به هم چسبیده باز شود و چاره اش قطع دست مرد است؛ زیرا او جنایت کرده است. امیر مکه دید که این جریان عادی نبوده و کار آسانی نیست. پرسید: «آیا از اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله کسی اینجا هست؟» گفتند: «حسین بن علی علیه السلام شب گذشته وارد مکه شده است. کسی را خدمت حضرت سیدالشهدا علیه السلام فرستاد. به حضرت عرض کرد: این مشکل به دست شما حل می شود، ببینید این دو به چه وضعی مبتلا شده اند؟! حضرت رو به قبله ایستاد و دعای طولانی ای کرد. سپس نزد آن دو آمد و این دست ها را باز کرد. امیر خدمت حضرت حسین بن علی علیه السلام عرض کرد: آیا این مرد را به کیفر برسانیم؟ فرمود: نه».

این شخص آزاد شده خود حضرت بود.

مرحوم صاحب وسائل این روایت را حمل بر توبه جانی کرده، و فرموده‌اند: قبل از اینکه جرم ثابت شود، آن حالت را هرکس ببیند توبه می‌کند. ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدُرُوا عَلَيْهِمْ﴾ (مائدة: ۳۴).

به هر حال این جریان، «قضیه فی واقعه» است. چنین حکمی تنها از ناحیه معصوم علیه السلام شایسته می‌باشد. در اینجا حضرت فرمود: حد جاری نمی‌شود و این از موارد نادری است که از ناحیه حضرت سیدالشهداء علیه السلام حکم فقهی نقل شده و بر اثر ستم امویان - علیهم من الرحمن ما يستحقون من العذاب - روایتی فقهی از حضرت نقل نشده است. آنها سعی می‌کردند که مردم، این بزرگواران را به عنوان مرجع فقهی نشناسند.

مرحوم ابن بابویه در کتاب شریف توحید نقل می‌کند که سیدالشهداء علیه السلام در مجلسی نشستند بود، ابن عباس (که از شاگردان این خانواده است) نیز حضور داشت، نافع بن ازرق مسئله‌ای در حضور امام از ابن عباس سؤال کرد! وقتی حضرت شروع کردند به جواب گفتن، آن مرد در کمال وقاحت گفت: من از تو سؤال نکردم! سپس ابن عباس معرفی می‌کند که اینها خانواده علم‌اند، اینها اهل معرفت‌اند و اگر جوابی بدهند حق است.^{۱۴}

تمام روایاتی که از حضرت سیدالشهداء، در بین هزاران روایت فقهی نقل شده، شاید از عدد انگشتان تجاوز نکند. این چنین آنان را منزوی کردند. بر اثر تبلیغات سوء عده‌ای باورشان شده بود که اینها مرجع دینی و فقهی مردم نیستند.

۸. روایتی است از «قرب الإسناد». حمیری از احمد بن محمد بن ابی بصیر نقل کرده:

عن الرضا علیه السلام قال: «سأله صفوان و أنا حاضر عن الرجل يؤدب مملوكه في الحرم؟»

آیا کسی می‌تواند مملوکش را در حرم تنبیه کند؟ حضرت فرمود: چنین نیست که کسی مجاز باشد مملوک خود را در حرم تنبیه کند. آنها (مملوک‌ها) نیز مجاز نیستند سوء استفاده کرده، هر کاری دلشان می‌خواهد انجام دهند. از این رو لازم است خیمه خود را به گونه‌ای نصب کند که بخشی از آن در حرم و بخشی در خارج حرم قرار

گیرد تا اگر مملوک استحقاق تنبیه داشت، در خارج حرم تنبیه کند. فقال: «كان ابو جعفر عليه السلام يضرب فسطاطه في حد الحرم بعض اطنا به في الحرم و بعضها في الحل فاذا اراد ان يؤدب بعض خدمه أخرجه من الحرم فأدبه في الحل»^{۱۵} البته تأديب در جاتی دارد.

۹. این روایت مضمون دیگری دارد: «قال ابو عبدالله عليه السلام من رأي أنه في الحرم و كان خائفاً أمن»^{۱۶} مقصود امن از عذاب قیامت است.

۱۰. از امام ششم عليه السلام سؤال می شود که ﴿مَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾ یعنی چه؟ فرمود:

إذا أخذ السارق في غير الحرم ثم دخل الحرم لم ينبغ لأحد أن يأخذه ولكن يمنع من السوق و لا يبايع و لا يكلم فانه اذا فعل ذلك به أو شك ان يخرج فيؤخذ فاذا أخذ اقيم عليه الحد فان احدث في الحرم اخذ و اقيم عليه الحد، حدّه في الحرم لأنه من جنس في الحرم اقيم عليه الحد في الحرم.^{۱۷}

۱۱. در این روایت «من دخله» را توسعه داده، می فرماید: «يأمن فيه كلّ خائف مالم يكن عليه حدّ من حدود الله ينبغي أن يؤخذ به». قلت: «يأمن فيه من حارب الله و رسوله و سعى في الأرض فساداً»؟ قال: «هو مثل من مكر (يكرخ ل) في الطريق فيأخذ الشاة و الشيء فيضع به الإمام ماشاء»؛ «اگر کسی مثل راهزن شد، امام، ولی امر مسلمین هرگونه تصمیمی را که بنخواهد در مورد او اعمال می کند».

خصوصیتی که این روایت دارد، اینکه: «... و سألته عن طائر دخل الحرم قال: لا يؤخذ و لا يُمسّ لأن الله يقول: من دخله كان آمناً»^{۱۸} به استناد این حدیث جمله «من دخله» شامل غیر ذوی العقول نیز می شود؛ زیرا حرف «مَنْ» گاهی بر حیوان نیز اطلاق می گردد؛ نظیر این آیه شریفه که خداوند همه را از آب خلق کرد ﴿فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ وَ مِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ وَ مِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ﴾ (نور: ۴۵).

گرچه برای آیه، معنای دیگری هم ذکر کرده اند که خداوند همه را از آب خلق کرده، ولی خط مشی افراد، فرق می کند؛ بعضی روی دو پا راه می روند، بعضی روی چهارپا و بعضی روی شکم می خزند. کسی که تنها فکرش در خوردن خلاصه می شود

مصدق من یمشی علی بطنه است و...، ظاهر آیه شامل خزنده‌ها هم می‌شود.

۱۲. از عبدالله بن سنان است که از امام جعفر صادق علیه السلام سؤال می‌کند: «أرأیت قوله: ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾ البيت عني أو الحرم؟ قال: من دخل الحرم من الناس مستجيراً به فهو آمن و من دخل البيت مستجيراً به من المذنبين فهو آمن من سخط الله؛ یعنی أمن کلامی با امن فقهی اشتباه نشود؛ حکم فقهی کسی که به حرم وارد شد این است که در امان است؛ ولی اگر کسی «خائفاً مستجيراً» وارد کعبه شود، او از عذاب قیامت نجات پیدا می‌کند. البته یقیناً حکم فقهی نیز محفوظ است. ولی «و من دخل الحرم من الوحش و السباع و الطير فهو آمن من ان يهاج أو يوذى حتى يخرج من الحرم».^{۱۹}

۱۳. امام صادق علیه السلام فرمود: «و من دخله كان آمناً» فقال: إذا أحدث العبد في غير الحرم ثم فرّ إلى الحرم لم ينبغ أن يؤخذ و لكن يمنع من السوق و لا يبيع و لا يطعم و لا يسقي و لا يكلم فانه اذا فعل ذلك به يوشك أن يخرج فيؤخذ و ان كان أحدثه في الحرم اخذ في الحرم».^{۲۰}

و از همین قبیل است روایتی که مرحوم مجلسی اول در «روضه‌المتقین» نقل نموده و دیگران نیز آورده‌اند که از امام علیه السلام سؤال می‌شود: «چنانچه در بین پرنده‌ها حیوان درنده‌ای آمد که حرمت کعبه را حفظ نمی‌کند، مزاحم کبوترهای حرم است چه کنیم؟» حضرت فرمود: «برای آن شبکه و دامی بگسترانید («انصبوا») یا مراد نصب شبکه است یا به معنای عداوت) «واقتلوه» چون این حیوان حرمت حرم را رعایت نکرده حیوانات دیگر را می‌آزارد، باید آن را کشت».^{۲۱}

در کنار این روایات روایتی است درباره مسئله «دین» که اگر بدهکاری فرار کرده به مکه پناه برد و طلبکار او را در آنجا دید، از او مطالبه نکند و صبر کند تا از حرم بیرون بیاید. این روایت غیر از مسئله قصاص نفس یا قصاص طرف است.

تفسیر «نورالثقلین» و صاحب «وسائل» روایتی را از «کافی» نقل می‌کنند:

عن سعاة بن مهران عن أبي عبدالله عليه السلام قال سألته عن رجل لي عليه مال فغاب عني زماناً ثم رأته يطوف حول الكعبة أفاتقاضاه مالي؟ قال عليه السلام لا، لا تسلم عليه و لا تزعه

حتی یخرج من الحرم.^{۲۲}

کسی به من بدهکار بود که مدت مدیدی از من غایب شد. او را در حال طواف دیدم آیا تقاضای مال و دینم را بنمایم؟ حضرت فرمود: تقاضا مکن، حتی به او سلام نیز نکن که مبادا خجل و شرمنده شود و او را نترسان.

معلوم می‌شود که امنیت هم برای حیوان است و هم برای انسان؛ چه در مسئله حدود و قصاص و چه در مسئله دین و قرض. البته کسانی که در خود حرم هستند حسابشان جداست.

در «تفسیر نورالثقلین» روایتی است که از معصوم علیه السلام می‌پرسد: اگر حیوانی اهلی وارد حرم شد، آیا می‌توان آن را صید کرد؟ فرمود: نه.^{۲۳} بعضی از این روایات حمل بر حرمت و بعضی حمل بر کراهت می‌شود.

توسعه مسجدالحرام

«بیت الله» اولین خانه‌ای است که به عنوان معبد برای مردم ساخته شده، آن هم در سرزمین «غیر ذی زرع»، اگر آبادانی در آنجا صورت گرفته، و بناهایی ساخته شده، حتماً بعد از کعبه بوده است؛ زیرا ابراهیم خلیل علیه السلام به ذات اقدس اله، عرض کرد: ﴿رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ دُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ﴾ (ابراهیم: ۳۷). بعداً خانه‌هایی در اطراف کعبه ساخته شد تا به صورت «بلد» درآمد. پس در حقیقت بناهای مجاور، حریم کعبه را غصب کرده‌اند و اگر توسعه لازم باشد، می‌توان آنها را تخریب نموده، حرم را توسعه داد.

نقل شده است که دستگاه حکومت عباسی، برای توسعه مسجدالحرام مجبور شد بعضی از خانه‌ها را تخریب کند. عده‌ای فکر می‌کردند که این کار غاصبانه است. فقهای اهل سنت هم فتوا دادند که جایز نیست. ولی از امام ششم و ابی ابراهیم علیه السلام استفتاء کردند^{۲۴} آنها همین جواب را دادند که چون بیت‌الله اول بوده و بعد عده‌ای حریم آن را

غصب کرده، اطرافش خانه ساخته‌اند، در حقیقت آنها غاصب‌اند و تخریب این بیوت مانعی ندارد.

آری اگر ابتدا ملک، از آن مردم بود و در کنار ملک مردم کعبه بنا می‌شد، نظیر مساجد معمولی، تخریب آن بناها بدون اذن صاحبانش جایز نبود. فتوای این دو معصوم علیهما السلام مایه گشایشی شد تا خانه‌های اطراف را تخریب کرده، مسجد را توسعه دهند.^{۲۵}

در تفسیر «نورالثقلین» روایتی از عیاشی نقل کرده‌اند:

اراد أبو جعفر أن يشتري من أهل مكة بيوتهم أن يزيد في المسجد فأبوا عليه فأرغبهم فامتنعوا فضايق بذلك فأتى أبا عبد الله...^{۲۶}

قرار شد منصور دوانیقی با پرداخت پول زیاد این کار را انجام دهد اما مردم حاضر

نشدند خانه‌هایشان را بفروشند، حضور امام ششم علیه السلام رسیده و...

سپس جریانی را که آوردیم نقل می‌کند.

مکه أم القرى است پس هدی للعالمین است

در بعضی از روایات «بکه» به موضع بیت و «مکه» بر خود شهر تفسیر شده است؛ چنان که در بعضی از تعبیرات نیز «بکه» مرادف مکه قرار گرفته است.^{۲۷} از اینکه مکه ام القرى است (اگر ام القرای نسبی مراد نباشد)، «هدی للعالمین» معنای خود را حفظ می‌کند. گاهی گفته می‌شود پایتخت هر کشور ام‌القراست؛ ولی ام‌القرای نسبی است. اگر براساس حدیث «دحو الأرض»^{۲۸} و مانند آن، گفتیم مکه ام‌القراست؛ یعنی ام همه قرایی است که در جهان وجود دارد و همه به این سمت، متوجه‌اند، قهراً «هدی للعالمین» خواهد بود.

ویژگی مقام ابراهیم از نظر روایات

مقام ابراهیم از آیات بینات است؛ چون در روایاتی از ائمه علیهم السلام از آیات بینات سؤال می‌شود که می‌فرمایند: مقام ابراهیم، حجر اسماعیل، حجر الاسود از آیات بینات هستند،

بعضی از روایات هر سه را از آیات بینات می‌شمرد.^{۲۹}
 سرّ ذکر شدن «مقام ابراهیم» از بین آیات بینات اختصاص به مقام ابراهیم نیست؛
 بلکه برای این است که نسبت به آیات دیگر یک نوع برجستگی دارد.
 تفسیر نورالتقلین روایتی را از زراره نقل می‌کند:

قلت لأبي جعفر عليه السلام أدرکت الحسين صلوات الله عليه؟ قال: نعم، اذکر و انا معه في المسجد الحرام والناس يقومون على المقام يخرج الخارج يقول قد ذهب به السيل و يخرج منه الخارج فيقول هو مكانه، قال: فقال لي يا فلان ما صنع هؤلاء؟ فقلت: أصلحك الله يخافون أن يكون السيل قد ذهب بالمقام فقال ناد ان شاء الله قد جعله علماً لم يكن ليذهب به فاستقروا و كان موضع المقام الذي و صفة ابراهيم عليه السلام عند جدار البيت فلم يزل هناك حتى حوَّله أهل الجاهلية إلى المكان الذي فيه اليوم فلما فتح النبي صلى الله عليه وآله مكة رده إلى الموضع الذي وضعه ابراهيم.^{۳۰}

زراره می‌گوید: به امام باقر عليه السلام عرض کردم: آیا خدمت حضرت سیدالشهدا رسیدید؟ (سن شریف امام باقر عليه السلام در کربلا، بیش از دو سال بود) فرمود: بله یادم هست که من در خدمتش در مسجدالحرام بودم خانه را سیل گرفته بود. (کعبه در نقطه‌ای قرار گرفته که با کمترین بارندگی سیل متوجه آن خواهد شد چون از چهار طرف کوه سنگی است که آب را جذب نمی‌کند و حرم در آن نقطه فرودین قرار دارد). هنگام سیل مردم کنار مقام بودند، وقتی بیرون می‌رفتند از آنها سؤال می‌شد که داخل حرم چه خبر؟ بعضی می‌گفتند: مقام را آب برد و بعضی می‌گفتند مقام سرجایش هست. سیدالشهدا فرمود: اینها چه می‌گویند، چه کردند؟ اینها می‌ترسند که مقام ابراهیم را سیل برده باشد (چون سنگ کوچکی است که قابل نقل و انتقال است).

آن گاه فرمود: به مردم بگو مطمئن باشند هرگز سیل مقام ابراهیم را نمی‌برد؛ چون خدا آن را آیت، علم و نشانه خود قرار داده است. «فاستقروا» یعنی آرام باشید (یا مردم آرام گرفتند).

ابتدا مقام نزدیک دیوار کعبه بود «حتی حوله اهل الجاهلیة إلى المكان الذي فيه اليوم فلما فتح النبي ﷺ مكة رده إلى الموضع الذي وضعه ابراهيم». آن‌گاه حادثه عصر خلفا را نیز ذکر می‌کند که نیازی به نقل آن نیست. حسن بن محبوب از ابن سنان نقل می‌کند که وی از امام صادق علیه السلام سؤال کرد: «ان اول بيت ... فيه آيات بينات ما هذه البيئات؟ قال عليه السلام مقام ابراهيم حيث قام على الحجر فأثرت فيه قدماه و الحجر الأسود و منزل اسمعيل».^{۳۱} مرحوم صاحب وسائل نیز این روایت را نقل کرده است.

وجه نامگذاری مکه و بکه در روایات

آیا «مکه» خصوص قریه است و «بکه» نه تنها موضع بیت بلکه موضع حجری (حجراسود) است که «ييك الناس بعضهم بعضاً»؟ این روایت را نیز از نورالثقلین نقل کرده‌اند.^{۳۲}

روایت دیگری هست که از امام صادق علیه السلام سؤال شد: «لم سُميت الكعبة بكة؟ فقال: لبكاء الناس حولها وفيها».^{۳۳} این سخن با اشتقاق ادبی سازگار نیست؛ زیرا «بک» مضاعف و «بکی» ناقص است. وجوه دیگری برای نامگذاری این سرزمین به بکه گفته شده که بخشی از آن گذشت.

امنیت باطنی حرم

۱. جمله «مَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا» دارای یک معنای ظاهری فقهی است و یک معنای باطنی؛ در مورد معنای باطنی، از علل الشرایع نقل شده است که امام ششم علیه السلام به ابی حنیفه فرمود: «يا أبا حنيفة تعرف كتاب الله حق معرفته و تعرف الناسخ و المنسوخ؟ قال نعم قال يا أبا حنيفة لقد ادّعت علماً و يلك ما جعل الله ذلك الآ عند أهل الكتاب الذين انزل الله عليهم و يلك و لاهو الآ عند الخاصّ ذرية نبينا محمد ﷺ و ما ورتك الله من كتاب حرفاً».^{۳۴}

فرمود: تو یک حرف نیز از قرآن، ارث نبرده‌ای؛ آن‌گاه از او در مورد این آیه پرسید

که: منظور از: ﴿سَيُرَوُّ فِيهَا لَيَالِيٌ وَأَيَّامًا آمِنِينَ﴾ چیست؟ او در جواب گفت فکر می‌کنم مراد فاصله بین مکه و مدینه باشد؛ یعنی وقتی می‌خواهید حج انجام دهید ﴿سَيُرَوُّ فِيهَا لَيَالِيٌ وَأَيَّامًا آمِنِينَ﴾ حضرت جواب نقضی داده فرمود: مگر نمی‌دانی که: «ان الناس يقطع عليهم بين مكة والمدينة فتؤخذ أموالهم ولا يأمنون على أنفسهم ويقتلون»؟ رهنمی‌هایی که بین مکه و مدینه صورت می‌گیرد را چگونه پاسخ خواهی گفت؟ گرچه خود مکه، امن است اما فاصله ده‌ها فرسخ بین مکه و مدینه ناامن است؟! پس منظور این نیست. «فسكت ابوحنيفة»؛ ابوحنیفه ساکت شد. حضرت فرمود: «يا ابا حنيفة! اخبرني عن قول الله - عزوجل - ﴿مَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾ أين ذلك من الأرض؟» مقصود کجاست؟ عرض کرد: «الكعبة» فرمود: «افتعلم أن الحجاج بن يوسف حين وضع المنجنيق على بن زبير فقتله كان آمناً فيها». ابن زبیر در کعبه متحصن شده بود، حجاج منجنيق بسته، کعبه را ویران نموده، وی را دستگیر کرده، کشتند. چرا برای او امن نبود؟ «فسكت»؛ باز ابوحنیفه ساکت شد. «فقال ابوبكر الحضرمي جعلت فداك الجواب في المسألتين الأولتين؟» ابوبکر حضرمی به امام صادق عليه السلام عرض کرد جواب این دو سؤال چیست؟ فرمود: «يا ابا بكر سيروا فيها ليالي وأياماً آمنين اي مع قائمنا اهل البيت» آن لقب خاص را می‌برد که با شنیدن برخاستن رواست، یعنی وقتی حضرت - سلام الله عليه - ظهور کرد همه این راه‌ها امن خواهد شد. «وأما قوله تعالى: ﴿مَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾^{۳۵} فمن بايعه ودخل معه ومسح علي يده ودخل في عقدة أصحابه كان آمناً» البته مراد امن مطلق (تکوینی و تشریحی) است. اما امن نسبی، همچون مسئله حیوانات اهلی و غیر اهلی، در روایات دیگر آمده است.

۲. علی بن عبدالعزیز از امام صادق عليه السلام سؤال می‌کند: ﴿فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَّقَامُ إِبْرَاهِيمَ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾ یعنی چه؟ حضرت فرمود: «اطلاق آن مراد نیست؛ زیرا «يدخله المرجيء والقدرى والحروري والزنديق الذي لا يؤمن بالله».

و اینها در امان نیستند. «قلت فمن جعلت فداك؟» پس منظور چیست؟ «قال: من دخله و هو عارف بحقنا كما هو عارف به خرج من ذنوبه و كفي هم الدنيا و الآخرة»^{۳۶} که بیان بعضی از

مصادیق معنوی این کریمه است؛ وگرنه مصداق فقهی آن قبلاً گذشت و ظاهر آن به قوت خود باقی است.

۳. روایات دیگری نیز در این زمینه هست که «و من دخله» یعنی هرکس داخل در بیت ولایت و امامت شود،^{۳۷} که مؤید بُعد معنوی قضیه است؛ چنان که مستحب است وقتی زائر نزدیک بیت الله آمد، حلقه باب را بگیرد و عرض کند: «اللهم ان البيت بيتك والعبد عبدك وقد قلت ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾ فَأَمَّيْتِي مِنْ عَذَابِكَ وَاجْرِنِي مِنْ سَخَطِكَ»^{۳۸} که عذاب معنوی مراد است.

اهمیت حج از نظر روایات

۱. روایت معروفی از اصول کافی نقل شده که زراره از امام باقر علیه السلام نقل می‌کند که فرمود: «بني الإسلام على خمسة أشياء على الصلوة والزكاة والحج والصوم والولاية» زراره عرض کرد: «و أي شيء من ذلك أفضل؟ قال: الولاية أفضل لآتها مفتاحهنّ والوالي هو الدليل عليهن». معلوم می‌شود تنها ولایت معنوی مقصود نیست. بلکه ولایت به معنای رهبری و حکومت اسلامی نیز مراد است؛ زیرا کلید همه اینها مسئله رهبری است و والی بر همه آنها مقدم است. آن‌گاه فضایل هرکدام را ذکر می‌کند تا به حج می‌رسد و به آیه ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ﴾ استشهاد می‌کند و می‌فرماید: «لحجة مقبولة خير من عشرين نافلة».^{۳۹}

۲. در نهج البلاغه نیز از جریان حج به عظمت یاد شده است. حضرت می‌فرماید: «جعل الله سبحانه وتعالى للإسلام علماً وللعائدين حرماً فرض حقه وأوجب حجه و كتب عليكم وفادته».^{۴۰} چنان‌که آیه مبارکه ﴿فَفَرُّوا إِلَى اللَّهِ﴾ (ذاریات: ۵۰) بر حج تطبیق شده؛ یعنی «حجوا»؛ حج کنید. در اینجا حضرت فرمود: فقال له سبحانه: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾.^{۴۱}

۳. نبی اکرم صلی الله علیه و آله به امیرالمؤمنین علیه السلام وصیت فرمود: «يا علي تارك الحج وهو مستطيع كافر»؛

زیرا خدا فرمود: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾^{۴۲} و روایات دیگری که در این باب هست.

حکم «لقطه» (پیدا شده) حرم

مسئله فقهی دیگر که از مختصات سرزمین حرم است، مسئله «لقطه» است. برداشتن لقطه در اسلام مکروه است و اگر کسی در غیر حرم، آن را برداشت و از یافتن صاحبش آیس و ناامید شد، هم می‌تواند صدقه بدهد و هم می‌تواند تملک کند. ولی در خصوص حرم، عده‌ای فتوا داده‌اند که کسی حق برداشتن آن را ندارد و اگر برداشت تنها می‌تواند معرفی کند تا به دست صاحبش برسد و حق صدقه دادن یا تملک نمودن آن را ندارد. این فرق فقهی لقطه حرم با غیر حرم است.

صاحب وسائل در کتاب حج، بابی به این منظور اختصاص داده است. (باب احکام لقطه الحرم) از امام می‌پرسند: لقطه حرم با غیر حرم چه فرقی دارد؟ می‌فرماید: «لقطه غیر حرم را می‌توان تملک کرد ولی لقطه حرم را نه».

۱. «سألت ابا عبدالله عن اللقطة ونحن يومئذ بمكة فقال لا تأخذها ما لم يملكها صاحبها الا ما باعها فانه يملكها»^{۴۳}؛ «در این سرزمین حرم) نباید خود را مخیر بین تصدق و تملک بدانند ولی در غیر مکه، هرگاه شخص چیزی را یافت و برداشت، یک سال معرفی می‌کند. وقتی از یافتن صاحبش ناامید شد، می‌تواند آن را تملک کند یا صدقه بدهد تا فضیلتش محفوظ باشد».

۲. از امام باقر علیه السلام از لقطه حرم پرسیدند، فرمود: «لا تمس ابدأ حتى يجيء صاحبها فيأخذها، قلت فان كان مالا كثيرا؟ قال فان لم يأخذها إلا مثلك فليعرفها»؛ «عرض کردم مال فراوانی است. فرمود: اگر گیرنده مثل تو (فضیل بن یسار) باشد، می‌تواند برای معرفی بردارد.^{۴۴} [ولی دیگری ممکن است برداشته پس از مدتی معرفی، ناروا تملک کند].»

۳. امام صادق علیه السلام: «اللقطة لقطتان، لقطه الحرم و تعرف سنة فان وجدت صاحبها و إلا

تصدقت بها و لقطه غیرها تعرف سنة و ان لم تجد صاحبها فهي كسبيل مالك^{۴۵} این همان فرقی است که امام علیه السلام بین لقطه حرم و غیر حرم می گذراند. روایات دیگری نیز به همین مضمون هست.

اجاره و حکم آن در حرم

از موارد احکام فقهی مربوط به حرم این است که بعضی اجاره دادن خانه‌های حرم را برای زائران، ممنوع می‌دانند و بعضی دیگر آن را مکروه می‌شمارند. سرش این است که در قرآن می‌فرماید: ﴿سَوَاءٌ أَلْعَاكِفُ فِيهِ وَ الْبَادِ﴾ (حج: ۲۵) دستور اصلی نیز همین بود که ساکنین مکه در خانه‌های خود را باز بگذارند تا زائران با سکونت در آنها، مناسک خود را انجام داده برگردند؛ اجاره‌دادن خانه‌های مکه مکروه است؛ زیرا خداوند فرمود: ﴿سَوَاءٌ أَلْعَاكِفُ فِيهِ وَ الْبَادِ﴾ کسی که اهل مکه است با کسی که از بادیه، به قصد زیارت مشرف می‌شود، همه در این ایام حق بهره‌برداری یکسان دارند، پس نه می‌توان اجاره داد و نه مردم را از ورود در آن منع کرد.

معاویه - علیه من الرحمن ما يستحق - اولین کسی بود که برای خانه‌ها درب گذاشت و جلوی مردم را گرفت.

۱. قال ابو عبد الله علیه السلام «ان معاوية أوّل من علّق علی بابہ مصراعین بمكة فمنع حاج بيت الله ما قال الله - عزّ وجلّ - ﴿سَوَاءٌ أَلْعَاكِفُ فِيهِ وَ الْبَادِ﴾ و كان الناس اذا قدموا مكة نزل البادي علی الحاضر حتی يقضی حجه»^{۴۶}.

۲. «لم یکن لدور مكة أبواب و كان أهل البلدان یأتون بقطرانهم فیدخلون فیضربون بها و كان اول من بوّها معاوية»^{۴۷}.

۳. همچنین همین مضمون در روایتی که در آن از حضرت صادق - سلام الله علیه - درباره ﴿سَوَاءٌ أَلْعَاكِفُ فِيهِ وَ الْبَادِ﴾ سؤال می‌کنند، وجود دارد. حضرت در جواب می‌فرماید: «لم یکن ینبغی ان یوضع علی دور مكة أبوابٌ لأن للحاج أن ینزلوا معهم فی دورهم فی

- ساحة الدار حتى يقضوا مناسكهم و أول من جعل لدور مكة ابواباً معاوية^{۴۸}.
۴. روایت پنجم و ششم نیز به همین مضمون است. در روایت ششم آمده است که تا زمان حضرت امیر - سلام الله علیه - به همین منوال بود. (حتی کان فی زمن معاوية)^{۴۹} تا اینکه اوضاع برگشت.
۵. عن علي بن ابي طالب أنه كره اجارة بيوت مكة و قرأ: ﴿سَوَاءٌ أَلْعَاكِفُ فِيهِ وَ أَلْبَادِ﴾^{۵۰}.
۶. «ليس ينبغي لأهل مكة أن يمنعوا الحاج شيئاً من الدور ينزلونها»^{۵۱}.

اقامت در مکه

از جمله مختصات مکه آن است که مجاورت حرم و ماندن در مکه مکروه است و قساوت قلب می آورد. بایب در این زمینه هست: «زر فانصرف». شایسته نیست که انسان در آنجا مقیم شود؛ زیرا مایه قساوت قلب است.

امام صادق علیه السلام فرمود: «لا أحب للرجل ان يقيم بمكة سنة و كره المجاورة بها و قال ذلك يقسي القلب»^{۵۲}.

ورود مشرکین به سرزمین مکه

ورود مشرکین، نه تنها به کعبه و مسجدالحرام، بلکه به غیر مسجدالحرام نیز حرام است ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا﴾ (توبه: ۲۸) این نیز بایب دارد، که ورود مشرکین در سرزمین حرم ممنوع است و بر مسلمانانها لازم است آن مکان را تنزیه کرده، آنان را طرد نمایند.

نحوه بنا در اطراف کعبه

از خصایص حرم است که «لا ينبغي لأحد ان يرفع بناء فوق الكعبة»^{۵۳}.

کسی که خانه می سازد شایسته نیست که خانه خود را بلندتر از کعبه قرار دهد. بلکه باید خیلی فاصله بگیرد؛ چون ارتفاع کعبه مشخص است و در گودی قرار دارد؛ هرکس

هرجا خانه بسازد بالأخره بالاتر از کعبه قرار می‌گیرد؛ مگر اینکه، ارتفاعش به اندازه کعبه باشد. ولی بالاخره باید فاصله بگیرد. پس ساختن خانه‌ای که کعبه را مستور کند مکروه است؛ برای اینکه، اطرافش برای زائران خالی باشد.

پی‌نوشت‌ها

۱. وسائل الشیعه، کتاب حدود، ابواب بقیة الحدود، باب ۶، ص ۵۷۹.
۲. همان، ج ۱۸، ص ۵۷۹.
۳. همان.
۴. البته وجود پدر علی بن ابراهیم در سلسله سند، روایت را از صحیح بودن خارج نمی‌کند.
۵. نسخه وسائل «ولایؤذی» است ولی ظاهراً لایؤوی صحیح است، یعنی او را مأوا نمی‌دهند.
۶. وسائل الشیعه، ج ۹، ص ۳۳۷.
۷. همان.
۸. «علی بن حمزه بطائنی» آنچه را قبل از واقفی شدن از ابی بصیر نقل کرده معتبر است و بعد از واقفی شدن بحث این است که آیا وقف او وی را از وثاقت انداخته یا نه؟
۹. وسائل، ج ۹، ص ۳۳۷.
۱۰. همان.
۱۱. همان ص ۳۳۸؛ علل الشرایع، ص ۴۴۴.
۱۲. همان.
۱۳. وسائل الشیعه، ج ۹، ص ۳۳۸؛ علل الشرایع، ص ۴۴۱.
۱۴. توحید صدوق، ص ۸۰.
۱۵. وسائل الشیعه، ج ۹، ص ۳۳۸.
۱۶. همان.
۱۷. همان، ص ۳۳۹.

۱۸. همان.
۱۹. وسائل الشیعه، ج ۹، ص ۳۳۹.
۲۰. همان، ص ۳۴۰.
۲۱. روضة المتقین.
۲۲. تفسیر نورالثقلین، ج ۱، ص ۳۷۱؛ وسائل الشیعه، ج ۹، ص ۳۶۵.
۲۳. تفسیر نورالثقلین، ج ۱، ص ۳۷۰.
۲۴. در دو عصر از دو خلیفه استفتائاتی حضور حضرتین آمده.
۲۵. تفسیر عیاشی، ج ۱، صص ۱۸۶-۱۸۵؛ وسائل الشیعه، ج ۹، ص ۳۳۱.
۲۶. تفسیر نورالثقلین، ج ۱، ص ۳۶۶.
۲۷. همان، صص ۳۶۷-۳۶۶.
۲۸. همان، ص ۳۶۵.
۲۹. همان، صص ۳۶۷-۳۶۶.
۳۰. همان، ص ۳۶۷.
۳۱. کافی، ج ۴، ص ۲۲۳.
۳۲. تفسیر نورالثقلین، ج ۱، ص ۳۶۷.
۳۳. همان، ص ۳۶۶.
۳۴. مراد «علم الوراثة» است که مخصوص اهل بیت علیهم السلام می باشد اما «علم الدراسة» را در حوزه و غیر حوزه می توان فراگرفت.
۳۵. تفسیر نورالثقلین، ج ۱، ص ۳۶۸.
۳۶. تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۱۹۰؛ تفسیر نورالثقلین، ج ۱، ص ۳۶۹.
۳۷. تفسیر نورالثقلین، ج ۱، ص ۳۶۹.
۳۸. وسائل الشیعه، ج ۹، ص ۳۷۴.
۳۹. اصول کافی، ج ۲، ص ۱۸.
۴۰. مراد وفد حق است؛ یعنی مهمانان الهی.
۴۱. نهج البلاغه، خطبه ۱.

۴۲. تفسیر نورالثقلین، ج ۱، ص ۳۷۴.

۴۳. وسائل الشیعه، ج ۹، ص ۳۶۱.

۴۴. همان.

۴۵. همان.

۴۶. وسائل الشیعه، ج ۹، ص ۳۶۷.

۴۷. همان.

۴۸. همان.

۴۹. همان، صص ۳۶۸ و ۳۶۹.

۵۰. همان.

۵۱. همان.

۵۲. همان، ص ۳۴۳.

۵۳. وسائل الشیعه، ج ۹، ص ۳۴۳.

نماز جماعت پیرامون کعبه

جعفر سبحانی تبریزی

میقات حج، شماره ۶۹، پاییز ۱۳۸۸ ه.ش

نوشتار پیش‌رو در پی بررسی مسئله نماز جماعت دایره‌ای پیرامون کعبه معظمه به نگارش درآمده است. نویسنده پیش از پرداختن به اصل مسئله، به تاریخچه برگزاری نماز جماعت دایره‌وار پرداخته و برپایی اولین نماز جماعت دایره‌ای را به سال‌های ۷۳ تا ۸۶ ه.ق بازگردانده است. ایشان سپس پیشینه مسئله در میان علمای شیعه را مطرح کرده است. ایشان با نقل عباراتی از فقها، ریشه مشکل نماز دایره‌ای را در دو چیز می‌شمارد: «تقدم مأموم از امام در برخی موارد» و «برابر هم قرار گرفتن امام و مأموم در برخی حالات». نگارنده در ادامه، اصل اولی در مسئله را فساد دانسته است؛ مگر آنکه دلیلی برخلاف آن گواهی دهد و سپس آن را مورد بررسی قرار داده است. ایشان پس از این مباحث، به بیان اصل مسئله پرداخته و دو اشکال فوق را مورد بحث و بررسی قرار داده است. ایشان در ادامه اشکال سومی مبنی بر نبودن حائل میان امام و مأموم را مطرح کرده و به بررسی آن می‌پردازد. نگارنده پس از بررسی اشکالات سه‌گانه، اشکال دوم را از دو اشکال دیگر قوی‌تر دانسته و نتیجه گرفته است که احوط آن است که در اقامه نماز جماعت دایره‌وار، طوری عمل شود که هیچ‌کدام از موانع سه‌گانه به وجود نیاید. ایشان در پایان مقاله استدلال برخی فقها به سیره برای اثبات صحت نماز جماعت دایره‌ای را نقل کرده و سپس مورد نقد قرار داده است.

پیش از حاکمیت وهابیان بر عربستان، هر یک از مذاهب چهارگانه، بخشی از

مسجدالحرام را در اختیار داشتند و در آن نماز می‌گزاردند؛ به‌گونه‌ای که هر ضلع کعبه، از آن یکی از مذاهب چهارگانه بود و امام هر مذهب، در محدوده خود قرار می‌گرفت و نمازگزاران به وی اقتدا می‌کردند.

پس از آنکه وهابیان حاکمیت را در دست گرفتند، جایگاه‌های چهارگانه را برچیدند و همه را به یک جایگاه، آن‌هم تنها برای امام حنبلی‌ها تبدیل کردند و از این زمان بود که نماز جماعت در صفوفی به شکل دایره‌ای، پیرامون کعبه برگزار گردید. این مسئله که در کتاب‌های علمای پیشین آمده و مورد توجه آنان بود، بار دیگر به موضوع بحث میان فقهای ما بدل گردید. پیش از بررسی صحت و سقم دلیل مسئله، به شرح چند موضوع می‌پردازیم:

۱. تاریخ برپایی نماز جماعت دایره‌ای

از نوشته‌های ازرقی در کتاب «تاریخ مکه مکرمه» برمی‌آید نخستین کسی که صفوف نماز پیرامون کعبه را به صورت دایره تشکیل داد، خالد بن عبدالله قسری بود. او می‌گوید: در ماه رمضان، مردم در بالاترین نقطه مسجدالحرام می‌ایستادند و نیزه‌ای در پشت مقام؛ محل ربوه قرار می‌دادند. در این هنگام، امام در پشت نیزه می‌ایستاد و مردم پشت سر او قرار می‌گرفتند؛ به‌گونه‌ای که برخی به دلخواه خود همراه امام نماز می‌گزاردند و برخی دیگر مشغول طواف می‌شدند و نمازشان را در پشت مقام اقامه می‌کردند. این روند ادامه داشت تا این‌که خالد بن عبدالله قسری از سوی عبدالملک بن مروان، حاکم مکه شد. خالد در ماه رمضان به ائمه جماعت دستور داد تا جلو بروند و در خلف مقام نماز بگذارند. به این ترتیب خالد بن عبدالله قسری، صفوف پیرامون کعبه را به صورت دایره، مرتب کرد و این بدان جهت بود که قسمت بالایی مسجد، گنجایش جمعیت را نداشت و همین امر خالد را به چنین اقدامی وا داشت. به خالد گفتند طواف را به خاطر مسئله‌ای غیر واجب، قطع می‌کنی؟! وی در پاسخ

ایشان گفت: برای حل این مشکل، مردم در فاصله هر دو ترویج، هفت بار طواف کنند. پس مردم در فاصله دو ترویج، طواف هفتگانه به جا می‌آوردند. همچنین گفته شد: افرادی از نمازگزاران یا غیر آنان، در انتهای کعبه و پیرامون آن هستند که از پایان طواف آگاهی ندارند و به همین خاطر خود را برای اقامه نماز آماده می‌کنند. برای حل این مشکل چه باید کرد؟ خالد به خادمان کعبه دستور داد: فریاد تکبیر سر دهند و بگویند: «الحمد لله و الله اکبر» و هرگاه در طواف ششم به رکن اسود رسیدند میان دو تکبیر، سکوت کنند؛ یعنی الله اکبر را بلافاصله بعد از الحمد لله نگویند تا مردم حاضر در حجر و اطراف مسجدالحرام؛ اعم از نمازگزاران و غیر آنان، از آمادگی لازم برخوردار شوند و از قطع شدن تکبیر متوجه پایان طواف گردند. از آن پس، نمازگزاران، نمازشان را کوتاه و مختصر به جا می‌آوردند و پس از آن، بار دیگر ندای تکبیر سر می‌دادند تا طواف هفت‌گانه به پایان رسد و یکی از حضار با گفتن «الصلاة رحیم الله» مردم را از آغاز نماز بعدی آگاه می‌کرد.

ازرقی می‌گوید: وقتی عطاء بن ابی‌رباح، عمرو بن دینار و دیگر عالمان این منظره را می‌دیدند، به آن اعتراض نمی‌کردند.

ازرقی به نقل از ابن جریر می‌نویسد: از عطا پرسیدم: اگر مردم حاضر در مسجدالحرام اندک باشند، آیا ترجیح می‌دهی نماز را در پشت مقام بخوانند و صف واحدی را پیرامون کعبه تشکیل دهند؟

وی گفت: آری، ترجیح می‌دهم صف واحد باشد و آن‌گاه این آیه را تلاوت کرد:

﴿وَتَرَى الْمَلَائِكَةَ حَافِينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ...﴾^۲

از سخنان ازرقی برداشت می‌شود که گنجایش اندک مسجدالحرام در هنگام نماز تراویح، دلیل اقامه دایره‌وار نماز پیرامون کعبه بوده و پیش از وی سابقه نداشته است. گفتنی است: عبدالملک در سال ۶۵ هـ. ق، پس از درگذشت پدرش مروان بن حکم، زمام خلافت را به دست گرفت و در سال ۸۶ هـ. ق از دنیا رفت.

از آنجا که در دوران خلافت عبدالملک بن مروان، مکه مکرمه در اختیار عبدالله بن زبیر بوده و این شهر تا زمان قتل عبدالله بن زبیر (در سال ۷۳ ه.ق) از دسترس عبدالملک به دور بود. بنابراین نماز جماعت به حالت دایره‌ای پیرامون کعبه، در سال‌های ۷۳ تا ۸۶ ه.ق برگزار شده و در صورت آگاهی از تاریخ حکمرانی خالد بن عبدالله قسری، تاریخ دقیق برگزاری نماز استادهای نیز روشن می‌شود.

۲. نخستین عالم شیعی که به موضوع نماز استادهای پرداخت

پیش از ابن جنید، هیچ یک از علمای شیعه به این مسئله نپرداخته‌اند و او، براساس اطلاعات ما، نخستین کسی است که این مسئله را مورد بحث قرار داده است. علامه به نقل از وی گفته است: ابن جنید گوید: هرگاه امام در مسجدالحرام نماز بگذارد، نمازگزاران پیرامون کعبه می‌ایستند؛ به گونه‌ای که امام از همه آنها به کعبه نزدیک‌تر است. علمای ما این مطلب را نگفته‌اند و احتمال درست‌تر آن است که همگان پشت سر امام بایستند.^۳

بر این اساس و به رغم اختلاف موجود در مورد شرط، ملاک تأخر مأموم از امام و یا عدم تقدم او بر امام، این است که فاصله مکانی مأموم با کعبه بیش از فاصله مکانی امام با کعبه باشد؛ بنابراین اقامه نماز به صورت دایره، البته با رعایت این شرط، جایز می‌باشد؛

برای نمونه، اگر امام در برابر مقام ابراهیم بایستد، فاصله او با کعبه تقریباً دوازده متر خواهد بود؛ بنابراین، لازم است فاصله مکانی کاملاً دایره‌ای، بیش از این مقدار باشد تا قرار گرفتن مأموم در پشت سر امام و یا به عبارتی عدم تقدم مأموم بر امام محقق شود. در ادامه خواهیم گفت که این شرط نه در همه موارد، بلکه تنها در برخی موارد، محقق می‌شود.

هیچ‌یک از علمای پس از ابن جنید تا عصر علامه حلی این مسئله را مورد توجه

قرار نداده‌اند و کتاب‌های شیخ طوسی و علمای بعد از وی، همانند ابن براج، ابن زهره، ابن ادریس، محقق و دیگران، اشاره‌ای به این مسئله نکرده‌اند. اکنون به نقل گفته‌های دیگران می‌پردازیم:

۳. نقل گفته‌های دیگر عالمان

علامه می‌گوید: نمازگزاری که در بیرون کعبه است و آن را می‌بیند، می‌تواند به دلخواه خود در مقابل هر یک از دیوارهای کعبه بایستد. این مسئله در مورد نمازگزارانی که در حکم بیننده هستند نیز صدق می‌کند. حال اگر تعداد نمازگزاران زیاد باشد و آنها درصدد اقامه نماز جماعت باشند، نماز دایره‌وار آنان پیرامون کعبه دارای اشکال است. اما اگر نماز را فرادا اقامه کنند، اشکالی متوجه مسئله نیست.^۴

به نظر می‌رسد علامه و ابن جنید وجه اشکال را یکسان ندانسته‌اند؛ زیرا ابن جنید وجه اشکال را در این می‌بیند که برخی مواقع، مأوم جلوتر از امام قرار می‌گیرد و به همین خاطر معتقد است که اگر فاصله مکانی کعبه با مأوم، بیش از فاصله مکانی کعبه با امام باشد، اقامه نماز به صورت کاملاً دایره‌وار جایز است؛ در حالی که علامه وجه اشکال را در مسئله «تقابل» جست‌وجو می‌کند؛ زیرا مأوم در قسمت نیم دایره، در مقابل امام قرار می‌گیرد و این مسئله‌ای غیر عادی است.

پس تنها در یک جهت است که مأوم پشت سر امام و یا همراه او می‌ایستد و در قسمت نیم دایره، رو در روی امام قرار می‌گیرد و این مسئله‌ای غیر متعارف است.

علامه در «منتهی» این موضوع را به صراحت بیان کرده، می‌گوید: اگر امام در مسجدالحرام به طرف یکی از جهات کعبه نماز بگزارد و مأومین به صورت دایره، پیرامون کعبه بایستند، تنها نماز آن دسته از مأومان صحیح است که پشت سر امام ایستاده‌اند و بر خلاف دیدگاه شافعی و ابوحنیفه، تفاوتی نمی‌کند که فاصله مأومین حاضر در سمت دیگر کعبه، از فاصله امام با کعبه کمتر باشد یا بیشتر.

دیدگاه ما: ایستادن مأموم در کنار امام یا پشت سر او، تنها در یک جهت و یک سوی کعبه امکانپذیر است. بنابراین نماز مأمومین حاضر در جهت مقابل، باطل است؛ چرا که آنها رو در روی امام قرار می‌گیرند و نمازشان باطل می‌شود.^۵ عبارت کسی که تقابل مأموم و امام، نه جلوتر بودن مأموم را وجه اشکال می‌داند، در حکم صریح است؛ چنان‌که به صراحت می‌گوید: «زیرا آنها در روبه‌روی امام قرار می‌گیرند».

از آنچه نقل کردیم مشخص می‌شود که مشکل نماز دایره‌ای ریشه در دو چیز دارد:
 الف) لزوم جلوتر بودن مأموم از امام در برخی موارد؛
 ب) برابر هم قرار گرفتن امام و مأموم در برخی حالات.

از نوشته‌های شهید اول در کتاب «البیان» چنین بر می‌آید که وی جنبه نخست را مانع صحت نماز دایره‌ای می‌داند و می‌گوید: اگر نماز جماعت را به‌جا آورند، می‌توانند به صورت دایره‌ای گرداگرد کعبه بایستند و نباید فاصله مأموم با کعبه کمتر از فاصله امام با آن باشد.

همچنین از نوشته‌های وی در کتاب «دروس» نیز مشخص می‌شود که مانع را همان مانع یاد شده در «البیان» می‌داند و می‌گوید: نباید مأموم با عقب خود، جلوتر از امام قرار گیرد و سجده‌گاه او اهمیتی ندارد مگر در مورد آن دسته از مأمومین که دایره‌وار پیرامون کعبه نماز می‌گزارند؛ به‌گونه‌ای که مأموم از امام به کعبه نزدیک‌تر نیست.^۶ وی در کتاب «الذکری» نوشته است:

لو استطال صف المأمومین مع المشاهدة حتی خرج عن الكعبة بطلت صلاة الخارج لعدم أجزاء الجهة هنا و لو استداروا صحَّ، للإجماع علیه عملاً في كلِّ الأعصار السالفة. نعم، يشترط أن لا يكون المأموم أقرب إلى الكعبة من الإمام.^۷

اگر صف مأمومین با رعایت مسئله مشاهده، طولانی شود و تا خارج کعبه گسترش یابد نماز مأمومین حاضر در خارج کعبه باطل می‌شود؛ چرا که در این حالت، جهت،

کفایت نمی‌کند، اما اگر نماز را دایره وار اقامه کنند، صحیح است؛ چون در دوره‌های گذشته، این موضوع به صورت عملی، مورد اجماع قرار گرفته است. البته به شرط آنکه مأوم از امام به کعبه نزدیکتر نباشد.

از این مطالب در می‌یابیم که شهید اول، علت اشکال را در تقدم مأوم بر امام جست‌وجو می‌کند؛ لذا این شرط را مطرح می‌کند که مأوم از امام به کعبه نزدیک‌تر نباشد.

از گفته‌های شهید ثانی چنین برمی‌آید که وی نیز علت اشکال را تقدم مأوم بر امام در نماز دایره‌ای می‌داند. وی می‌گوید: این سخن محقق که «ولا يجوز أن يقف المأموم قدام الإمام»^۸ بدان معناست که هنگام ایستادن، پاها در یک خط مساوی قرار گیرند. وی افزوده است:

و أما في حال الركوع فظاهرهم أنه كذلك و أنه لا اعتبار بتقدم رأس المأموم. و كذا حال السجود و التشهد، فيجوز تقدم رأس المأموم على رأسه، لكن يستثنى منه ما لو كانت الصلاة حول الكعبة، فإنه لا يجوز أن يكون مسجد المأموم أقرب إليها.

به نظر می‌رسد که در حال رکوع نیز همین قاعده مورد پذیرش علماست و جلوتر بودن سر مأوم اهمیتی ندارد. در حال سجده و تشهد نیز همین امر صدق می‌کند؛ بنابراین، جایز است سر مأوم، جلوتر از سر امام باشد، اما اقامه نماز پیرامون کعبه از این قاعده مستثناست؛ زیرا جایز نیست سجده‌گاه مأوم از سجده‌گاه امام به کعبه نزدیک‌تر باشد.^۹

محمد بن علی عاملی جبعی (صاحب مدارک الأحكام)، نوه دختری شهید ثانی، هر دو اشکال را مورد اشاره قرار داده است؛ به گونه‌ای که ابتدا سخنان ابن جنید و شهید اول در «الذکری» را، که حاکی از تأکید بر اشکال نخست است، ذکر نموده و آن‌گاه گفته‌های علامه در «تذکره» و «منتهی» را که بیانگر اشکال دوم می‌باشد، نقل کرده است. وی در پایان سخن خود می‌نویسد:

و لم أقف في ذلك على رواية من طرق الأصحاب و المسئلة محل تردد و لا ريب أن الوقوف في جهة الإمام أولى و أحوط.^{۱۰}

من در این مورد از طریق اصحاب به هیچ حدیثی برخورد نکرده‌ام و مسئله، محل تردید است اما شک ندارم که ایستادن در جهت امام، بهتر و به احتیاط نزدیک‌تر است.

شیخ بزرگ، کاشف الغطاء، تنها اشکال نخست را مورد توجه قرار داده و می‌نویسد:
و حول الكعبة يصح الدوران في الصف، و مقابلة الوجوه الوجه، بشرط أن تكون الفاصلة من جانب المأمومين أوسع.^{۱۱}

تشکیل صف به شکل دایره، در پیرامون کعبه و روبه‌روی هم قرار گرفتن امام و مأموم، اشکالی ندارد، به شرط آنکه فاصله مأمومین با کعبه، بیش‌تر از فاصله امام با کعبه باشد. در آینده، به میزان فاصله میان امام و کعبه و نیز میان کعبه و مأموم، خواهیم پرداخت.

در این مورد، سخنان دیگری نیز از سوی علما و فقهای گذشته و معاصر، مطرح شده که شاید در ضمن استدلال به حکم این مسئله، به برخی از آن سخنان اشاره شود.

۴. اصل در مسئله چیست؟

اصل در این مسئله فساد است؛ مگر آنکه نشانه و دلیلی به خلاف آن گواهی دهد؛ چراکه عبادات، اموری توقیفی هستند که عقلاً هیچ نقشی در آن ندارند. بنابراین اگر انجام کاری به وسیله فردی خاص، محل شک و تردید باشد، اصل بر فساد است. به عبارت دیگر، مشروعیت عبادات، امری توقیفی است؛ به طوری که هر آنچه مشروعیت آن محرز گردد مشروع است و هر آنچه مشروعیتش محل شک و تردید باشد ممنوع است. در این مورد، می‌توان به روی هم گذاشتن دست‌ها (نهادن دست راست بر روی دست چپ و به عبارتی، تکتف) در حال نماز اشاره کرد؛ زیرا نماز، دو

مصدق دارد؛ یکی اقامه نماز به حالت انداختن دست‌ها و آویختن آنها و دیگری اقامه نماز در حالت گذاشتن دست راست بر روی دست چپ. شک و تردید در مورد جواز حالت دوم به خودی خود، نشان می‌دهد که این حالت، بدعتی است که نماز را باطل می‌کند و در چنین جایی، اصل بر فساد است.

ممکن است برخی در چنین جایی اصل را بر صحت بگذارند و بگویند: نماز جماعت در حقیقت خود، موازی با واجب تخییری و در عرض آن است و این مسئله از مبطلات اصل نماز محسوب نمی‌شود. بنابراین بحث بر سر دو چیز است؛ یکی «فرادا بودن واجب» و «مطلق جماعت» و دیگری «فرادا بودن واجب» و «جماعت مقید به استانداردهای نبودن صفوف نماز». در اینجا باید گفت که مقتضای اصل، برائت از این تقیید است.^{۱۲}

اشکال تصور بالا این است که در اینجا به ماهیت نماز دستور داده شده و نماز فرادا و جماعت، از مصادیق این واجب به‌شمار می‌آیند. بنابراین انتخاب یکی از دو مصداق، نه شرعی که عقلی است. بنابراین علت شک و تردید به سقوط ماهیت با فرد خاص برمی‌گردد و اصل، خلاف این را می‌رساند؛ زیرا «قاعده اشتغال» به قوت خود باقی است تا امتثال ثابت گردد.

و خلاصه، باید گفت: اگر ماهیت یک واجب، دارای مصادیق متعدد باشد و انجام (امتثال) برخی از مصادیق، به طور یقین ثابت شود و امتثال برخی دیگر، محل تردید باشد، در این حالت، مقام مورد نظر، محکوم به اشتغال است؛ چرا که از قبیل شک در سقوط محسوب می‌شود. بنابراین اگر خداوند دستور دهد که نجاست با آب تطهیر می‌شود و صحت تطهیر با آب گوگرد محل تردید باشد، تا زمانی که یک اطلاق لفظی حاکم بر اصل وجود نداشته باشد، اشتغال پا برجا و ثابت است.

آیت الله حکیم با بیان دیگری مطالب فوق را ذکر نموده و می‌گوید:

تارة یكون الشك في الصحة حدوثاً، و اخرى: یكون فیها بقاءً؛ فإن كان الأول فالمرجع

أصالة عدم انعقاد الجماعة، لأن انعقادها إنّما يكون بجعل الإمامة للإمام من المأموم في ظرف اجتماع الشرائط، فإذا شكّ في شرطية شيء مفقود، أو مانعية شيء موجود - للإمام أو المأموم أو الائتتام - فقد شك في الانعقاد، الملازم للشك في حصول الإمامة للإمام و المأمومية للمأموم، و الأصل العدم في جميع ذلك و بعبارة أخرى: الشك في المقام في ترتب الأثر على الجعل المذكور و مقتضى الأصل عدمه.^{۱۳}

گاهی شک در مورد صحت جماعت، شک حادث است و گاه، شک باقی؛ در حالت نخست، «اصل عدم انعقاد جماعت» ثابت است؛ زیرا انعقاد جماعت، تنها از طریق «تعیین امامت» است برای امام از سوی مأموم و در صورت فراهم بودن همه شرایط، انجام می پذیرد. بنابراین اگر شرطیت چیز معدوم یا مانعیت چیز موجود - برای امام یا مأموم، یا اصل اقتدا - محل شک و تردید باشد، انعقاد همراه با تردید درباره تحقق امامت برای امام و تحقق مأمومیت برای مأموم نیز مورد شک قرار می گیرد و در همه این موارد، اصل بر عدم است؛ به عبارت دیگر در این مقام، ترتیب اثر دادن به «تعیین مذکور» محل شک و تردید است و مقتضای اصل، بر عدم می باشد.

شاید تصور شود که اصل عملی، محکوم اطلاقات وارده در نماز جماعت است؛ زیرا مقتضای اطلاقات وارده در نماز جماعت، این است که تأخر و یا عدم تقدم مأموم بر امام، به عنوان شرط مطرح نشود. نتیجه نهایی تصور فوق این است که اگر نماز تنها در یک جهت و تنها در یک خط مستقیم انجام پذیرد، باید تأخر یا عدم تقدم مأموم بر امام به عنوان شرط رعایت شود، اما اگر نماز دایره وار در همه جهات (چهارگانه)، امکان پذیر باشد، اطلاقات مطرح شده در مسئله جماعت، محکم و پابرجاست و هیچ چیز - نه تقدم و نه تأخر - به عنوان شرط، مطرح نیست.

ایراد وارده به تصور پیش گفته این است که مقصود از اطلاقات در این مقام چیست؟ آیا مقصود تأکیدهایی است که درباره استحباب آن در فریضه ذکر شده؛ همان که حر عاملی بابتی را با عنوان «باب استحباب مؤکد جماعت در فرایض» به این موضوع

اختصاص داده است؟ روشن است که اطلاقات یاد شده در مسئله استحباب، درصدد بیان شرایط جماعت نیست و همه روایات وارد در مسئله «تشویق جماعت» مانند این سخن امیرمؤمنان علیه السلام است که می‌فرماید: «مَنْ سَمِعَ النَّدَاءَ فَلَمْ يُجِبْهُ مِنْ غَيْرِ عَلَّةٍ فَلَا صَلَاةَ لَهُ»؛ «هرکس ندای جماعت را بشنود و بی‌علت از اجابت آن سر باز زند، نماز او پذیرفته نیست».

یا مقصود از تصور بالا این جمله است: «أَنَّ أَقَلَّ مَا تَنَعَّدُ بِهِ الْجُمَاعَةُ أَثْنَانٌ»؛ «کمترین تعداد برای اقامه جماعت، دو نفر است».

همانند سخن زراره در این حدیث: «قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام: الرَّجُلَانِ يَكُونَانِ جَمَاعَةً؟ فَقَالَ: نَعَمْ، وَيَقُومُ الرَّجُلُ عَنِ الْإِمَامِ»؛ «به امام صادق علیه السلام گفتم: آیا می‌شود که دو مرد تشکیل جماعت دهند؟» حضرت فرمودند: «آری، مرد دوم در سمت راست امام می‌ایستد».^{۱۴}

پس باید گفت که این روایات و مانند آن، مسئله تشریح جماعت و استحباب مؤکد آن را مورد توجه قرار می‌دهند و درصدد بیان شرایط و اجزا نیستند. بنابراین نمی‌توان در مورد شک درباره نفی جزئیت، به آنها استناد کرد.

از آنچه گذشت این دو برداشت به دست می‌آید:

الف) اصل نخستین بر فساد است؛ چرا که آن، از قبیل شک در انجام (امثال) یا شک در انعقاد جماعت است؛

ب) این اصل، محکوم اطلاقات نیست؛ زیرا در اینجا هیچ اطلاقی در مورد اصل، صدق نمی‌کند و باید در این مقام به ادله شروط استناد کرد.

اکنون به بیان مسئله می‌پردازیم:

همان‌گونه که گذشت اشکال این موضوع در دو حالت، خلاصه می‌شود:

یک - اشکال «تقدم مأموم بر امام در برخی حالات».

دو - اشکال «تقابل مأموم با امام در برخی موارد»؛

بررسی دو اشکال

یک - شرطیت عدم تقدم مأموم بر امام

محقق گوید: «و لا يجوز أن يقف المأموم قدام الإمام»^{۱۵}؛ «جایز نیست مأموم جلوتر از امام بایستد».

برای اثبات این امر، به عدم اختلاف علمای شیعه استدلال شده و اجماع یکسان همه علمای پیشین و معاصر، مورد استناد قرار گرفته است. همچنین برخی از علما با صراحت بر این باورند که در عبادت توقیفی باید به افعال یقینی پیامبر ﷺ، ائمه اطهار، اصحاب، تابعین، تابعین تابعین و سیره دیگر مذاهب اسلامی، در همه زمانها و مکانها اکتفا کرد؛ چرا که اطلاقات مطرح شده در غیر این مسئله، نمی تواند ابعاد مسئله را روشن نماید.^{۱۶}

ظاهر سخنان محقق، مانند ظاهر سخن دیگران است که می گویند: «هیچ گونه دلیل لفظی مبنی بر جایز نبودن تقدم مأموم بر امام وجود ندارد و اگر هم وجود داشته باشد، به صورت اشاره و تلمیح است، اما عقیده اجماع، همه موارد - چه در مسجدالحرام و چه در دیگر اماکن - را در بر می گیرد».

نمی توان گفت: اجماع، دلیلی لبی (عقلی) است که در آن به مقدار یقینی - یعنی اقامه نماز در جهت واحد - اکتفا می شود.

این امر می تواند از سخنان امام نیز آشکار شود؛ زیرا امام، پیشوایی است که گفتار و کردار او الگوی ما است و لازمه این امر آن است که مأموم، جلوتر از امام قرار نگیرد. به همین خاطر در روایات آمده است: از امام علیه السلام پرسیدند: «اگر مردی امام جماعت گروهی باشد و پس از خواندن یک رکعت از نماز جماعت، بمیرد، تکلیف چیست؟» امام علیه السلام فرمودند: «باید مرد دیگری را جلو بیندازند تا نماز را ادامه دهد. در این حالت باید میت را در پشت سر خود بگذارند و هرکه او را لمس کرد، غسل کند».^{۱۷}

به هر حال در هیچ یک از حالات یا مساجد، نمی توان در مورد شرطیت عدم تقدم

مأموم بر امام، تردید کرد اما جایز نبودن تساوی امام و مأموم، جای بحث و بررسی دارد.

اکنون که این مطلب دانسته شد، لازم است محور و ملاک تقدم (جلوتر بودن امام از مأموم) تبیین شود.

اگر ملاک تقدم و تأخر، نزدیک‌تر نبودن مأموم از امام به کعبه باشد، به‌گونه‌ای که یا در یک خط قرار گیرند و یا مأموم در مقایسه با امام، دورتر از کعبه بایستند، در این صورت صحت نماز دایره‌ای ثابت می‌شود، به شرط آنکه دایره محل ایستادن امام، همان دایره‌ای نباشد که مأموم بر روی آن ایستاده است و دایره دوم (دایره مأموم) دورتر از دایره نخست (دایره امام) باشد تا از این طریق، فاصله مأموم با کعبه در همه موارد، بیشتر از فاصله امام با کعبه باشد.

این امر از آن جهت است که کعبه، چهارگوش و مستطیل است و اگر دایره‌ای پیرامون آن کشیده شود، فاصله خطوط این دایره تا کعبه، یکسان نیست بلکه طبیعتاً خطوط موازی با زوایا در مقایسه با خطوط موازی با اضلاع، به کعبه نزدیک‌ترند؛ زیرا کعبه چهارگوش و مستطیل است، ضرورتاً خط موازی با ضلع در مقایسه با خط موازی با زاویه، از کعبه دورتر است.

بنابراین باید دایره محل ایستادن مأموم از دایره محل ایستادن امام بزرگ‌تر باشد و به عبارت دیگر، در همه نقاط، دورتر از کعبه قرار گیرد؛ زیرا در غیر این صورت - همان‌گونه که از سخنان گذشته پیداست - دورتر بودن فاصله مکانی مأموم با کعبه در مقایسه با فاصله مکانی امام با کعبه، به تنهایی کفایت نمی‌کند؛ بلکه این فاصله باید در همه موارد رعایت شود و این موضوع در شکل زیر نشان داده شده است.

بنابراین شرط عدم تقدم مأموم بر امام باید در همه موارد رعایت شود.

با شرحی که گذشت، روشن می‌شود که قرارگرفتن مأموم در پشت سر یا کنار امام - به حالت دایره پرگاری - به تنهایی نمی‌تواند نزدیک‌تر نبودن او به کعبه در مقایسه با

امام را تضمین کند؛ چرا که کعبه جوانب فراوان دارد. بنابراین، باید دایره محل ایستادن مأموم از دایره محل ایستادن امام بزرگتر باشد؛ به گونه‌ای که امام در همه حال از مأموم به کعبه نزدیک‌تر است.

پس اگر معیار و میزان در تقدم امام و تأخر مأموم، همان محل ایستادن امام باشد، بدون اینکه نزدیکی یا دوری به کعبه را ملاک قرار دهیم، در این حالت، ایستادن مأموم در همان دایره‌ای که امام بر روی آن ایستاده، عدم تقدم مأموم بر امام را محرز می‌کند و این مسئله نیاز به توضیح ندارد؛ برای نمونه، اگر افسری به سربازان دستور دهد که به شکل دایره بایستند و آنان نیز دوشادوش و در کنار هم، بر روی یک خط دایره‌ای بایستند، عدم تقدم آنها بر یکدیگر محرز است.

صاحب جواهر نیز به همین نکات اشاره می‌کند و می‌گوید: احراز ایستادن در پشت سر یا کنار امام، ادعایی است محقق؛ زیرا این دو مسئله (قرار گرفتن در پشت سر یا کنار امام) - حتی اگر دایره پرگاری مد نظر باشد - در مورد هر یک بر اساس خود آن در نظر گرفته می‌شود.^{۱۸}

از عموم اجماع و اشارات موجود در روایات، چنین برمی‌آید که ملاک مقدم نبودن مأموم از جایگاه و محل ایستادن امام است و جهتی که نمازگزاران به سوی آن می‌ایستند، اهمیتی ندارد؛ به عبارت دیگر، همه فقها بر این نظریه‌اند که محل ایستادن امام و مأموم در غیر مسجدالحرام، ملاک تحقق این شرط است. بنابراین همین ملاک باید در مسجدالحرام نیز رعایت شود و در غیر این صورت، لازم می‌آید به یکی از دو مورد زیر تمسک شود:

اول - در غیر مسجدالحرام، «محل ایستادن امام و مأموم» ملاک و معیار در نظر گرفته شود. اما در مسجدالحرام، ملاک تحقق شرط یاد شده، کعبه باشد؛ یعنی مأموم از امام به کعبه نزدیک‌تر نباشد؛

دوم - هر دو مسئله مراعات شود.

مورد نخست معمول نیست؛ زیرا در اینجا دلیلی بر تفاوت میان مسجدالحرام و اماکن دیگر نداریم. مورد دوم موافق با احتیاط است اما رعایت هر دو مسئله، دلیل محکمی می‌خواهد که در اینجا موجود نیست.

از آنچه گذشت، روشن می‌شود که مشکل تقدم مأموم بر امام در نماز دایره‌ای - البته در صورت ملاک قرار دادن محل ایستادن امام - یا در اصل وجود خارجی ندارد و یا اینکه در برخی دایره‌ها بروز پیدا می‌کند و در برخی دیگر خیر.

دو - اشکال تقابل (در برابر هم قرار گرفتن امام و مأموم)

اشکال دوم در نماز استاده‌ای، تقابل است؛ یعنی مأموم به جای آنکه در پشت سر یا کنار امام باشد، در برابر او قرار می‌گیرد. در حالی که تقابل و روبه‌رو بودن امام و مأموم، در نیمه دوم دایره، آشکارا دیده می‌شود و این مسئله‌ای است غیر معمول. از همین روست که برخی از کسانی که این مسئله را جایز شمرده‌اند، شرط کرده‌اند که امام و مأموم به یک سو، رو کنند؛ زیرا اگر این مسئله به‌طور مطلق، جایز شمرده شود، لازم می‌آید که نماز جماعت متقابل (رودررو) در داخل کعبه جایز باشد و چهره امام و مأموم در برابر همدیگر قرار گیرد. اما چنین تقابلی را نمی‌توان به رسمیت شناخت.^{۱۹} باید گفت این اشکال، شایسته تأمل است و دلایل جایز بودن اقامه نماز جماعت، به فرد شایع مربوط می‌شود؛ اما اطلاق ادله - به فرض موجود بودن - ربطی به این فرد نادر ندارد.

ممکن است گفته شود: از آن زمان که کعبه به دست پیامبر خدا ابراهیم علیه السلام بنا گردید، شکل هندسی مسجدالحرام به صورت دایره‌ای بود؛ زیرا طواف کعبه - که خداوند عزوجل در آیه ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ (حج: ۲۹)^{۲۰} از زبان ابراهیم خلیل، آن را مورد تأکید قرار داده است - بر دایره‌ای بودن مسجدالحرام صحه می‌گذارد. درست است که اقامه نماز به شکل دایره‌ای، در برخی موارد مستلزم تقابل و روبه‌روی هم قرار

گرفتن امام و مأموم است، اما آیا مطالب یاد شده از قراین جایز بودن اقامه نماز جماعت دایره‌ای محسوب نمی‌شود؟

در پاسخ باید گفت: شکی نیست که طواف دایره‌ای صورت می‌پذیرد اما نشانه‌ای در دست نیست که ثابت کند مسجد الحرام در عصر ابراهیم علیه السلام به شکل دایره بنا نهاده شده است و حتی اگر چنین باشد دلیل جایز بودن نماز جماعت به صورت دایره‌ای به‌شمار نمی‌آید.

تا اینجا دو اشکال از اشکالات یاد شده در کلام فقها، بررسی گردید، اما اشکال سومی نیز وجود دارد و آن اینکه:

سه - نباید حائلی میان امام و مأموم قرار گیرد.

از شرایط صحت نماز جماعت این است که در میان امام و مأموم، حائلی مانع از دیدن امام نشود.

محقق می‌گوید: اگر در میان امام و مأموم حائلی باشد که مانع از دیدن امام گردد، نماز جماعت صحیح نیست.

صاحب جواهر می‌گوید: به نظر می‌رسد این مسئله مورد اجماع است و در «الذخیره»، «صریح الخلاف»، «المنتهی» و «المدارک» به آن اشاره شده است.

روایت صحیح زراره از امام باقر علیه السلام این مطلب را تأیید می‌کند. در این روایت آمده است:

اگر قومی نماز بگذارند و میان آنها و امام حائلی غیر قابل عبور قرار گیرد، آن امام صلاحیت امامت آنها را ندارد و هر صفی که افراد آن به امام جماعت اقتدا کنند و میان آنها و صف جلو، حائلی غیر قابل عبور باشد، نمازشان صحیح نیست؛ اگر در میان نماز گزاران، پوشش یا دیواری باشد، نمازشان صحیح نیست مگر کسانی که از حائل‌های در باشند.

زراره می‌گوید:

امام علیه السلام فرمودند: «این حجله‌ها در هیچ زمانی وجود نداشته‌اند بلکه جباران آن را به وجود آورده‌اند و نمازگزاری که در پشت این حجله‌ها بایستد و به امام حاضر در داخل این حجله‌ها اقتدا کند، نمازش صحیح نیست».^{۲۱}

علت اشکال این است که کعبه معظمه به عنوان حائل در میان امام و بسیاری از مأمومین حاضر در نیمه دوم دایره، عمل می‌کند؛ به گونه‌ای که این دسته از مأمومین، امام را نمی‌بینند.

می‌توان گفت: مشاهده امام از سوی همه مأمومین، ضرورتی ندارد. بلکه مشاهده برخی از مأمومین - به رغم تعدد واسطه‌ها - کفایت می‌کند.^{۲۲}

مأمومی که در نیمه دوم دایره است، امام را نمی‌بیند؛ زیرا کعبه در میان آنها حایل می‌شود، اما می‌توان گفت که مأموم، امام را از راه واسطه می‌بیند. این وضعیت، قابل مقایسه با نماز امام در حجله نیست؛ زیرا حجله مسجد به گونه‌ای بوده که مانع از ورود دیگران می‌شده و امام به هیچ وجه قابل مشاهده نبوده است. بلکه مأمومین تنها از طریق مکبر از رکوع و سجود او مطلع می‌شده‌اند.

علاوه بر این، دلایل عدم وجود حائل، شامل این نوع حائل نمی‌شود؛ چرا که ماهیت نماز جماعت در کعبه، چنین حائلی را به وجود آورده است.

تا اینجا اشکالات سه‌گانه مربوط به نماز جماعت استداره‌ای را بررسی کردیم و دانستیم که اشکال دوم از اشکال نخست و سوم، قوی‌تر است. بنابراین احوط آن است که در اقامه نماز جماعت دایره وار، طوری عمل شود که هیچ‌کدام از موانع سه‌گانه به وجود نیاید.

استدلال به سیره در اثبات صحت نماز جماعت دایره‌ای

برخی از فقها، برای اثبات صحت نماز جماعت به حالت دایره‌ای، به سیره استناد کرده‌اند. سرآمد این فقها شهید اول است که در کتاب «الذکری» می‌نویسد: نماز

جماعت دایره‌وار، صحیح است؛ چرا که در همه دوران‌های گذشته، اجماع عملی در این مورد وجود داشته است.^{۲۳}

در تأیید سیره چنین گفته‌اند که اصحاب پیامبر ﷺ هنگام فتح مکه، ده هزار نفر و بلکه بیشتر بوده‌اند. پس چگونه توانسته‌اند نماز را به صورت خط مستقیم در مسجدالحرام اقامه کنند؟

بالتر اینکه تعداد همراهان پیامبر ﷺ در حجة الوداع به صد هزار نفر می‌رسید. و امامان شیعه اعتراضی به این سیره نکرده‌اند و این عدم اعتراض، بهترین دلیل پذیرش آن، از سوی ائمه علیهم‌السلام، محسوب می‌شود.^{۲۴}

در نقد دیدگاه بالا باید گفت: تمام آنچه در مورد سیره گفته‌اند، از عدم آگاهی به تاریخ «آغاز نماز به شیوه دایره‌ای» نشأت می‌گیرد. دانستیم که خالد بن عبدالله قسری نخستین کسی بود که نماز جماعت دایره‌ای را رواج داد و علت رواج چنین نمازی این بود که کعبه در هنگام برپایی نماز تراویح، گنجایش همه مردم را نداشت. شایان ذکر است که این ملاک (اقامه دایره‌وار نماز جماعت) در مورد نمازهای یومیه رواج نداشته است.

درست است که مسجدالحرام گنجایش هزاران زائر را به صورت هم‌زمان نداشته، اما این امر دلیل اقامه نماز در مسجدالحرام محسوب نمی‌شود. بلکه احتمال دارد که پیامبر ﷺ نماز را در بیرون مسجدالحرام اقامه کرده باشد؛ به‌ویژه آنکه پیامبر ﷺ در خارج از مکه اقامت داشت. از آن حضرت پرسیدند: چرا در خارج از مکه اقامت گزیده‌ای؟ فرمود: عقیل خانه‌ای در مکه برای ما باقی نگذاشته است.

حقیقت کلام این است که مسجدالحرام گنجایش فعلی را نداشته و حتی در صورت اقامه دایره وار نماز جماعت توسط پیامبر ﷺ نیز کفاف جمعیت را نداشت.

ابن جوزی در توصیف ساختمان مسجدالحرام می‌گوید: مسجدالحرام، کوچک بود و پیرامون آن دیواری وجود نداشت، بلکه خانه‌های اطراف، مشرف بر مسجدالحرام بودند

و در میان خانه‌ها درهایی وجود داشت که راه ورود مردم نواحی مختلف، محسوب می‌شد. روند مذکور ادامه داشت تا اینکه محدودیت مکانی مسجدالحرام برای مردم، آشکار شد؛ بنابراین، عمر بن خطاب، برخی خانه‌های اطراف را خرید و آنها را ویران کرد و آن‌گاه با دیواری کوچک، مسجدالحرام را محصور ساخت. بعدها عثمان بن عفان مسجدالحرام را توسعه داد و برخی دیگر از خانه‌های اطراف را خرید.

ابن زبیر نیز در توسعه مسجدالحرام کوشید؛ به طوری که برخی خانه‌ها را خرید و ضمیمه مسجدالحرام کرد. ولید بن عبدالملک نخستین کسی بود که مسجدالحرام را به اسطوانه‌های مرمرین آراست و آن را با چوب تزیین شده درخت ساج، مسقف کرد. بعدها منصور بنش شامی مسجدالحرام را توسعه داد و مهدی نیز در همین مسیر گام برداشت. در این دوران، کعبه در کنار مسجدالحرام قرار داشت اما مهدی مایل بود که کعبه در وسط مسجدالحرام باشد. بنابراین، خانه‌های مردم را خرید و به مسجدالحرام افزود و کعبه را در وسط مسجدالحرام قرار داد. توسعه مسجدالحرام در دوره‌های بعد نیز استمرار یافت و این روند تا به امروز همچنان ادامه دارد.^{۲۵}

۱۳ شعبان المعظم ۱۴۲۸ ه. ق

پی‌نوشت؛

۱. زمر: ۷۵ «و فرشتگان را می‌بینی که پیرامون عرش گرد آمده‌اند؟».
۲. تاریخ مکه، ازرقی، ج ۲، صص ۶۵ و ۶۶.
۳. مختلف الشیعه، ج ۳، ص ۹۰.
۴. تذکرة الفقهاء، علامه حلی، ج ۳، ص ۱۰.
۵. المنتهی، علامه حلی، ج ۶، ص ۲۵۷.
۶. الدروس، شهید اول، ج ۱، ص ۲۲۰.

۷. ذکرى الشيعة فى أحكام الشريعة، شهيد اول، ج ۳، ص ۱۶۱.
۸. «جایز نیست مأموم جلوتر از امام بایستد».
۹. مسالك الأفهام الى تنقيح شرائع الاسلام، ج ۱، ص ۳۰۸.
۱۰. مدارک الأحكام، ج ۴، ص ۲۳۲.
۱۱. كشف الغطاء، كاشف الغطاء، ج ۱، ص ۲۶۵.
۱۲. مجله فقه أهل البيت (علیهم السلام) شماره ۴۴، صفح ۹۴، به نظر من این مسئله از سخنان آقای خوئی درباره مسئله شرطیت تأخر مأموم از امام و ناکافی بودن تساوی حقیقی، روشن می‌شود. ایشان می‌گویند: این امر در مقام ما به شکل مذکور، نمود می‌یابد.
۱۳. مستمسک العروه، مرحوم آیت الله حکیم، ج ۷، ص ۲۱۷.
۱۴. وسائل الشیعه فى تحصیل مسائل الشریعه، شیخ حر عاملی، ج ۵، باب چهارم از ابواب نماز جماعت.
۱۵. علل الشرائع، محمد بن علی بن بابویه (شیخ صدوق)، ج ۱، ص ۱۲۳.
۱۶. الجواهر، ج ۱۳، ص ۲۲۱.
۱۷. وسائل الشیعه، ج ۵، باب ۴۳ از ابواب جماعت، حدیث اول.
۱۸. نک: جواهر، ج ۱۳، ص ۲۳۰.
۱۹. مستمسک العروه، ج ۷، ص ۲۴۸.
۲۰. «و طواف کعبه را گرد بیت الحرام به جا آورند».
۲۱. وسائل الشیعه، ج ۵، باب ۶۲ از ابواب نماز جماعت، حدیث دوم.
۲۲. جواهر الکلام، محمد حسن نجفی، ج ۱۳، ص ۱۵۹.
۲۳. الذکری، ج ۱۶۲.
۲۴. نماز جماعت، محقق اصفهانی، ص ۱۳۶.
۲۵. مثير الغرام الساکن إلى أشرف الأماكن، ابو الفرج عبدالرحمان بن جوزی، ج ۱، ص ۳۵۸.

استحباب خروج از باب حنّاطین

رضا مختاری

میقات حج، شماره ۵۷، پاییز ۱۳۸۵ ه. ش

نوشتار پیش‌رو بخشی از مقاله «نقد و بررسی پاره‌ای از مسایل مناسک» است که به مسامحاتی که از سوی فقها در مناسک رخ داده، می‌پردازد. در این بخش از مقاله که مسئله دوم از قسمت نخست این مقاله است، استحباب خروج از باب حنّاطین مطرح شده است. نگارنده این مسئله را از مناسک فقهای معاصر نقل کرده، می‌نویسد قرن‌هاست از باب بنی‌شبه خبری نیست. ایشان با بررسی دلیل این حکم و عبارات فقها، تعبیر مناسک امروزی درباره این مسئله را مربوط به هشت قرن پیش دانسته است. از دیدگاه ایشان اگر حکمی امروزه قابل عمل نیست، نباید در مناسک و رسایل عملیه نوشته شود، بلکه جای آن کتب تخصصی و استدلالی است.

در بسیاری از مناسک حج عالمان معاصر و از جمله مناسک حضرت امام خمینی علیه السلام می‌خوانیم: «کسی که می‌خواهد از مکه بیرون رود مستحب است طواف وداع نماید... و وقت بیرون آمدن از باب حنّاطین، که مقابل رکن شامی است، بیرون رود...»^۱. کسی هم بر این مسئله حاشیه نزنده است. ظاهر این عبارت آن است که مقابل رکن شامی کعبه معظمه دری است به نام «باب حنّاطین» که مستحب است پس از طواف وداع، از آن بیرون روند. در حالی که قرن‌هاست از این در خبری نیست و محقق کرکی

(م ۹۴۰) حدود پانصد سال پیش گفته است: «و لم أجد من يعرف موضع هذا الباب؛ فإنَّ المسجد قد زيد فيه»^۲؛ «چون مسجد الحرام توسعه یافته است کسی را که جای این در را بداند نیافتم».

دلیل این حکم مستحب این است که طبق خبر صحیح کلینی رضی الله عنه، حضرت امام جواد علیه السلام پس از طواف وداع، از باب حنّاطین خارج شده‌اند: «ثمّ وقف عليه طويلاً يدعو، ثمّ خرج من باب الحنّاطين». ^۳ فقهای پیشین هنگامی که متعرض این حکم می‌شدند، درباره آن توضیح می‌دادند تا مکلف اگر خواست به آن عمل کند، توانایی داشته باشد. تعبیر مناسک امروزی که «باب حنّاطین مقابل رکن شامی است» از مناسک شیخ انصاری (م ۱۲۸۱ هـ. ق) گرفته شده^۴ و ایشان هم از کتب فقهای سده‌های پیشین؛ مانند شهید (م ۷۸۶ هـ. ق) گرفته است که فرموده‌اند: «وهو بإزاء الركن الشامي»^۵ و حتی پیش از شهید هم ابن ادریس رضی الله عنه (م ۵۹۸ هـ. ق) نوشته است: «وهي بإزاء الركن الشامي».^۶ پس تعبیر مناسک امروزی مربوط است به آثار فقهی بیش از هشت سده پیش. اکنون متن سخن برخی از آن بزرگواران، هنگام بیان استحباب خروج از باب حنّاطین را بیان می‌کنیم:

۱. ابن ادریس رضی الله عنه (م ۵۹۸ هـ. ق): «وهي باب بني جمح، قبيلة من قبائل قریش، وهي بإزاء الركن الشامي من أبواب المسجد الحرام، على التقريب».^۷
۲. علامه حلی رضی الله عنه (م ۷۲۶ هـ. ق): «... خارجاً من باب الحنّاطين بإزاء الركن الشامي».^۸
۳. شهید اول رضی الله عنه (م ۷۸۶ هـ. ق): «وهو باب بني جمح بإزاء الركن الشامي».^۹
۴. محقق کرکی رضی الله عنه (م ۹۴۰ هـ. ق): «وهو باب بني جمح وهي قبيلة من قبائل قریش سمّی بذلك قيل: لبيع الحنطة عنده وقيل: لبيع الحنوط، و لم أجد من يعرف موضع هذا الباب؛ فإنَّ المسجد قد زيد فيه، فينبغي أن يتحري الخارج موازاة الركن الشامي ثم يخرج».^{۱۰}
۵. شهید ثانی رضی الله عنه (م ۹۶۵ هـ. ق): «هو باب بني جمح - قبيلة من قریش - بإزاء الركن الشامي، سمّی بذلك لبيع الحنطة عنده، وقيل: الحنوط، وقد تقدّم أنّ المسجد لما زيد فيه دخلت هذه الأبواب

في داخل المسجد، فينبغي أن يكون الخروج من الباب المسامت له على الاستقامة قبله رجاء أن يظفر به.^{۱۱}

«هو... داخل في المسجد كغيره، و يخرج من الباب المسامت له ما زراً من عند الأساطين إليه على الاستقامة ليظفر به».^{۱۲}

۶. مولى احمد نراقى رحمته الله (م ۱۲۴۵ هـ. ق): «... قال والدي العلامة (طاب ثراه) في المناسك المكيّة: «و هو الباب الذي يسمي الآن بباب الدريّة [ظ: الدريّة] يحاذي الركن الشامي، و هو أول باب يفتح في جنب باب السلام من جهة يمين من يدخل المسجد». و غرضه عليه السلام أن ذلك الباب يمرّ بموضع باب الحنّاطين و إلا فالمسجد قد وسّع الآن».^{۱۳}

خلاصه، اگر حکمی امروزه قابل عمل نیست، نباید در مناسک و رسایل عملیه نوشته شود. بلکه جایش کتب تخصصی و استدلالی است و اگر در مناسک نوشته می شود، وظیفه تشکیلات مسئول است که چند و چون موضوع و جایگاه آن را با استفاده از همه منابع، اعم از فقهی و غیر فقهی، روشن کند؛ برای نمونه درباره باب حنّاطین در آثار غیر فقهی هم توضیحاتی دیده می شود؛ مثلاً ازرقی می گوید: «الحزورة: سوق مکه، وكانت بفناء دار أم هاني ابنة أبي طالب التي كانت عند الحنّاطين فدخلت في المسجد الحرام».^{۱۴}

پی نوشتها

۱. مناسک حج، ص ۵۰۸، مسئله ۱۳۱۲، با حواشی مراجع عظام.
۲. جامع المقاصد، ج ۳، ص ۲۷۲.
۳. الکافی، ج ۴، ص ۵۳۲، ح ۳؛ وسائل الشیعه، ج ۱۴، ص ۲۸۹، ح ۱۹۲۲۰.
۴. مناسک حج، ص ۱۲۳، چاپ کنگره شیخ.
۵. الدروس الشرعیه، ج ۱، ص ۴۵۶.

۶. السرائر، ج ۱، ص ۶۱۶. ظاهراً به قرینه سخنی که از مرحوم نراقی خواهد آمد، مقصود از رکن شامی در اینجا، رکن پس از رکن حجر اسود است و ظاهراً در کلام فقیهان، رکن شامی به همین معناست. نک: مقاله «نام های ارکان کعبه» مطبوع در مجله میقات حج، ش ۵۰، صص ۷۳ - ۵۰.
۷. السرائر، ج ۱، ص ۶۱۶.
۸. قواعد الاحکام، ج ۱، ص ۳۱۸، همراه ایضاح الفوائد.
۹. الدروس الشرعیة، ج ۱، ص ۴۵۶.
۱۰. جامع المقاصد، ج ۳، ص ۲۷۲.
۱۱. مسالک الأفهام، ج ۲، ص ۳۷۷؛ نیز نک: غایة المراد و حاشیة الإرشاد، ج ۱، ص ۴۵۷.
۱۲. الروضة البهیة، ج ۲، ص ۳۲۸، چاپ کلانتر.
۱۳. مستند الشیعة، ج ۱۳، ص ۹۳. درباره موضع باب الحناطین، علامه بحر العلوم هم در تحفة الکرام، ص ۲۱۳، ۲۱۸، سخنی دارد.
۱۴. تاریخ مکّه، ج ۲، ص ۲۹۴، به نقل از قاموس الحرمین الشریفین، ص ۹۸.

استحباب ورود به مسجدالحرام از باب بنی شیبه

رضا مختاری

میقات حج، شماره ۵۸، زمستان ۱۳۸۵ هـ. ق

نوشتار حاضر بخشی از مقاله «نقد و بررسی پاره‌ای از مسایل مناسک» است که به مسامحاتی که از سوی فقها در مناسک رخ داده، می‌پردازد. در این بخش که مسئله سوم از قسمت دوم این مقاله است، نگارنده استحباب ورود به مسجدالحرام از باب بنی شیبه را مطرح کرده است. ایشان با نقل عبارتی از شهید ثانی درباره وضعیت باب بنی شیبه و بررسی مناسک فقهای معاصر، درباره مسامحه مذکور می‌نویسد، علی‌رغم اینکه مسجدالحرام از زمان شهید تاکنون، چند بار توسعه یافته و مشخصات آن زمان با وضع فعلی مسجد تناسبی ندارد، باز هم در مناسک‌های فعلی همان عبارات قدیمی درج شده است. ایشان برای تأیید سخن خود عباراتی از مناسک فقهای معاصر نقل کرده است. ایشان در ادامه موارد دیگری از مسامحات و تغییرات مکانی که در مناسک امروزی مدنظر قرار نگرفته را ذکر کرده است. از جمله: ذبح کفاره احرام عمره در حزوره و استحباب نماز روی سنگ قرمز داخل کعبه.

یکی از مستحبات ورود به مسجدالحرام را، داخل شدن از باب بنی شیبه دانسته‌اند؛ زیرا بت هُبَل در آنجا دفن شده است.^۱ شهید اول در این باره می‌گوید: «ویدخله حافياً خاضعاً خاشعاً من باب بنی شیبه لیطأ هبل، و یقف عنده داعياً...».^۲

علامه محمد تقی مجلسی (أعلى الله مقامه) در «شرح فقیه» می‌نویسد:

حضرت فرمودند: «آن بت را دفن کردند نزد باب بنی شیبیه» که از جهت علامت آن در، طاقی زده‌اند قریب به زمزم و از این جهت است که سنت است که از آن در داخل مسجد الحرام زمان آن حضرت شوند؛ چون الحال آن طاق در میان مسجد است.^۳ شهید ثانی، ذیل این سخن علامه حلی در «ارشاد الأذهان»: «و یستحب ... دخوله من باب بنی شیبیه» فرموده است: «و هو الآن داخل فی المسجد موازياً لباب السلام بقرب الأساطین».^۴

شهید ثانی در سایر آثار فقهی اش؛ یعنی «مسالك الأفهام»، «الروضه البهیة»، «حاشیه الشرائع» و «مناسک الحج و العمرة»، نیز متذکر این نکته شده است:

- «هو الآن داخل فی المسجد، بإزاء باب السلام، و لیس له علامه تخصّصه، فلیدخل من باب السلام علی الاستقامه إلی أن يتجاوز الأساطین؛ فإنّ توسعه المسجد من قریبها...».^۵

- «و هو الآن فی داخل المسجد بسبب توسعه، بإزاء باب السلام عند الأساطین».^۶
 - «هو الآن داخل فی المسجد بإزاء باب السلام، فلیدخل من باب السلام علی الاستقامه إلی أن يتجاوز الأساطین لیصادفه...».^۷

البته شهید ثانی (م ۹۶۵ هـ. ق) در تذکر این نکته، تا حدودی تحت تأثیر آثار محقق کرکی (م ۹۴۰ هـ. ق) از جمله «جامع المقاصد» بوده است. محقق کرکی در این باره می‌نویسد:

سمعنا أنّ هذا الباب يُدعی الآن بباب السلام و ینبغی أن یعلم أنّ هذا الباب الآن غیر معلوم؛ لأنّ المسجد قد ثبت أنّه زید فیه. نعم، یراعی الدخول من الباب الذی یسامته الآن، فعلى ما سمعناه یدخل من باب السلام المعروف بذلك الآن.^۸

در توضیح سخن شهید بزرگوار می‌افزایم: از زمان‌های پیش از شهید تا نزدیک زمان ما، یعنی حداقل تا یکصد سال پیش، در نزدیکی مطاف - یعنی نزدیک محدوده بین مقام و کعبه شریفه - ستون‌هایی بوده است که به آنها چراغ آویزان می‌کرده‌اند و منظور شهید

از «اساطین» همین ستون‌ها است که اگر کسی مستقیماً از باب السلام می‌آمده تا از این ستون‌ها بگذرد، از باب بنی شیبه عبور می‌کرده است. رفعت پاشا تصویری از طاقی نیم دایره که علامت موضع باب بنی شیبه بوده در مرآة الحرمین (ص ۲۱۷) درج کرده، و در توضیح ستون‌های یاد شده و باب بنی شیبه می‌نویسد:

.. گرداگرد مطاف بر روی سنگ‌ها، ستون‌های مسی زرد رنگی قرار دارد که ... قندیل‌ها بدان‌ها می‌آویزند... در کنار مطاف .. در سمت جنوبی گنبدی بر روی چاه زمزم ساخته شده است. در شمال چاه، در بنی شیبه قرار دارد که این در به صورت طاقی نیم دایره بر دو ستون از سنگ مرمر ساخته شده است...^۹ آن هنگام که تمامی این قندیل‌ها که در اطراف کعبه قرار گرفته روشن شود، منظره بس زیبایی را به وجود می‌آورد.^{۱۰}

... میان ستون‌های مطاف ۲۵۷ عدد قندیل قرار دارد... این شمارش در سال ۱۳۲۰ ه.ق توسط اینجانب به عمل آمد...^{۱۱}

در سال ۲۳۲ ه.ق به دستور واثق بالله عباسی ده ستون چوبی در اطراف مطاف قرار داده شد ... تا طواف کنندگان از نور آن استفاده کنند... پس از آن مجدداً تغییراتی در ستون‌های یاد شده به وجود آمد به صورتی که در این اواخر آنها را از مس ساخته و اتصالات بین آنها را آهن قرار دادند...^{۱۲}

از برخی منابع تاریخی هم فهمیده می‌شود که باب بنی شیبه نزدیک چاه زمزم و روبه‌روی مقام ابراهیم با فاصله حدود هفت متر بوده^{۱۳} و از چند قرن پیش داخل مسجد شده است. شیخ انصاری (م ۱۲۸۱ ه.ق) هم بیش از ۱۴۰ سال پیش به پیروی از فقیهان پیشین در مناسک خود می‌گوید: «و چون داخل شود از در بنی شیبه وارد شود و گفته‌اند که آن در الحال برابر باب السلام است، باید که چون از باب السلام داخل شود راست بیاید تا ستون‌ها...»^{۱۴}.

شاید این سخن شیخ (گفته‌اند که آن در الحال برابر باب السلام است) اشاره به

توضیح شهید ثانی باشد که فرمود: «و هو الآن داخل في المسجد بإزاء باب السلام فليدخل من باب السلام على الاستقامة إلى أن يتجاوز الاساطين».

بی تردید، مسجدالحرام از زمان شهید تاکنون بلکه از زمان شیخ انصاری تا الآن چند بار توسعه یافته^{۱۵} و مشخصات آن زمان با وضع فعلی مسجد تناسبی ندارد؛ یعنی باب بنی شیبیه فعلی (باب شماره ۲۶) و باب السلام کنونی (باب شماره ۲۴) که هر دو در کنار و خارج مسعا واقع شده‌اند، هیچ کدام باب بنی شیبیه و باب السلام سابق نیستند. به عبارتی، باب السلام فعلی بعد از توسعه سعودی، نامگذاری جدید شده و مقابل باب بنی شیبیه قدیم نیست و بنای فعلی قسمت قدیمی مسجد که از یادگارهای دوره عثمانی است، پس از زمان شهید ثانی (م ۹۶۵ هـ. ق) ساخته شده است. بنابراین طبیعی است که وصف شهید از چگونگی مسجد، با وضع فعلی آن تفاوت داشته باشد.

با این همه تغییراتی که در بنای مسجدالحرام از زمان شهید تاکنون ایجاد شده، باز هم در مناسک‌های فعلی می‌بینیم که همان عبارات قدیمی درج شده است؛ مثلاً در مناسک اکثر مراجع معاصر در آداب ورود به مسجدالحرام، عبارت ذیل وجود دارد:

هنگام ورود از در بنی شیبیه وارد شود و گفته‌اند که باب بنی شیبیه در حال کنونی مقابل باب السلام است. بنابراین نیکو این است که شخص از باب السلام وارد شده و مستقیماً بیاید تا از ستون‌ها بگذرد.^{۱۶}

ملاحظه می‌شود تعبیر «در حال کنونی» که در عبارت شهید ثانی (م ۹۶۵ هـ. ق) آمده و شاید پیش از شهید هم وضع این گونه بوده، به همان شکل در کتاب‌های مناسک زمان ما نیز درج شده است. درحالی که امروزه هرکس این عبارت را بخواند، چنین می‌فهمد که مراد از آن، باب السلام فعلی مسجد (باب شماره ۲۴) است و کسانی که می‌خواهند به این مستحب عمل کنند، از باب السلام فعلی داخل می‌شوند.

متن عبارت برخی از مناسک‌های مراجع فعلی (دامت إفاضاتهم و أفاض الله علينا من

برکات أنفاسهم) چنین است:

- و هنگام ورود، از در بنی شیبه وارد شود و گفته‌اند که در بنی شیبه در حال کنونی مقابل باب السلام است. بنابراین خوب است که از باب السلام وارد شده و مستقیماً بیاید تا از اسطوانات^{۱۷} بگذرد.

- «و يقال: إنَّ باب بنی شیبه یحاذی الآن باب السلام، و لهذا یُجَبِّدُ أن یدخل الشخص من باب السلام ویتوجّه بصورة مستقیمه إلى أن یتجاوز الأسطوانات».

- «... الدخول من باب بنی شیبه، و هو الآن داخل المسجد الشریف بعد ماجری علیه التوسیع، و هو مقابل باب السلام علی الظاهر».^{۱۸}

آنچه ذکر شد، از باب نمونه بود و غیر از این موارد، برخی تغییرات مکانی دیگر نیز در مناسک‌های امروزی مدنظر قرار نگرفته است؛ مثلاً در مناسک یکی از فقیهان بزرگ معاصر (چاپ ۱۳۷۹ ه. ش / ۱۴۲۱ ه. ق). در بخش مستحبات مکه می‌خوانیم:

- «ینبغی زیاره مکان مولد رسول الله بمکّه و هو الآن مقابل المسجد الحرام باب العمرة فی زقاق بسوق اللیل یشمی زقاق المولد، فیصلی فیهِ و یدعوا لله تعالی...».

- «إتیان منزل خدیجه ... و هو الآن مسجد أیضاً فیصلی فیهِ و یدعو...»

- «إتیان مسجد الأرقم و الصلاة فیهِ».

در حالی که سال‌هاست، نه از «زقاق المولد» خبری هست و نه از مسجدی که در محل خانه حضرت خدیجه کبرا بوده، اثری مانده است. همچنین مسجد ارقم در توسعه مسجد الحرام (سال ۱۳۷۵ ه. ق) جزء مسجد شده و گفته‌اند: «نزدیک دری بوده که اکنون باب ارقم نامیده می‌شود».^{۱۹}

یکی از خدمات تشکیلات مسئول و بعثه‌ها به نهاد مرجعیت، می‌تواند بررسی دقیق مواضعی در مشاعر مقدسه و اماکن مشرف باشد که از یک طرف موضوع احکام شرعی، و از سوی دیگر دستخوش تغییر، دگرگونی و توسعه‌اند. نمونه‌هایی دیگر علاوه بر آنچه ذکر شد:

۱. ذبح كفاره عمره در حزوره

علامه حلی (أعلى الله مقامه) درباره كفارات احرام از علی بن بابویه پدر بزرگوار شیخ صدوق نقل می‌کند: «كل ما أتيت من الصيد في عمره أو متعه فعليك أن تنحر أو تذبح ما يلزمك من الجزاء بمكّه عند الحزوره قبالة الكعبه موضع النحر...».

شبهه این سخن را نیز علامه از ابن براج و ابوالصلاح حلبی و ابن ادریس نقل کرده است.^{۲۰} ازرقی می‌گوید: «الحزوره؛ سوق مكّه، و كانت بفناء دار أم هاني ابنه أبي طالب التي كانت عند الحنّاطين فدخلت في المسجد الحرام».^{۲۱}

زبیدی می‌نویسد: «... في روض السهيلي: هو اسم سوق كانت بمكّه وأدخلت في المسجد لم ازيد فيه...».^{۲۲}

ياقوت حموی هم بیان می‌کند: «الحزوره؛ كانت سوق مكّه، وقد دخلت في المسجد لما زيد فيه».^{۲۳}

از این کلام ابن بابویه: «... موضع النحر» نیز فهمیده می‌شود که حزوره محل قربانی اهل مکه بوده است. چنان‌که ازرقی و حموی و زبیدی تصریح کرده‌اند «حزوره» از چند قرن پیش داخل و جزء مسجدالحرام شده و دیگر قربانی کردن در آنجا ممکن نیست. با این وصف، یکی از فقیهان بزرگ معاصر - به پیروی از ابن بابویه و فقیهان دیگری که از آنها نام بردیم - در مناسک عربی خود (ص ۱۱۶) نوشته‌اند: «ما يلزم الحاج من الفداء في إحرام الحج بنحره أو يذبحه بمني، وإن كان في إحرام العمره فبمكّه بالموضع المعروف بالحزوره».

بی‌تردید در دوران قدیم و پیش از انقلاب با نبود امکانات و ابزارهای گوناگون، این‌گونه سهل‌انگاری‌ها طبیعی بود. ولی امروزه دیگر پسندیده نیست.^{۲۴}

پاره‌ای از نمونه‌هایی که بیان شد موضوع بعضی از احکام مستحب بود و در خصوص جاهایی که موضوع احکام واجب‌اند، مانند جمرات، موضوع‌شناسی، اهمیت

بیشتری پیدا می‌کند. بدون شک، اطلاع فقیه از چگونگی وضع جمرات در زمان معصومین و تغییر و تحول آن تا زمان ما، در استنباط احکام آن تأثیر خواهد داشت. یکی از عالمان معاصر که تقریباً از پنجاه سال پیش تاکنون بارها به حج مشرف شده است می‌گفت: یکی از مراجع، رمی جمره را از طبقه بالا صحیح نمی‌دانست به او گفتم: جمره عقبه - ده‌ها سال قبل - در ته یک دره واقع شده بود، نه بر سطح فعلی، و شاید اکنون ده‌ها متر بالاتر و مرتفع‌تر از موضع و سطح قبلی‌اش باشد.^{۲۵} بنابراین در زمان معصومین هم جمره بر سطح فعلی نبوده که گفته شود: رمی قسمت طبقه پایین صحیح و رمی طبقه بالا غیر صحیح است. ایشان می‌گفت: «آن مرجع، استدلال مرا پذیرفت و رمی از طبقه بالا را کافی دانست».

۲. استحباب نماز روی سنگ قرمز داخل کعبه

از این باب نمونه‌های دیگری هم هست که دیگر به همه آنها به تفصیل نمی‌پردازم و تنها به چند مورد اشاره می‌کنم: در مناسک علمای معاصر، ضمن مستحبات درون کعبه معظمه آمده است: «پس دو رکعت نماز بین دو ستون، بر سنگ قرمز بگزارد. در رکعت اول بعد از حمد «حم سجده» و در رکعت دوم بعد از حمد، ۵۵ آیه از سایر جاهای قرآن بخواند».^{۲۶}

تعبیر «سنگ قرمز» داخل کعبه (الرخامه الحمراء) از روایات گرفته شده است و در آثار فقهی شیخ صدوق و شیخ مفید تا فقهای زمان ما آمده است و اکنون باید بررسی و پرس‌وجو کرد که آیا هنوز «الرخامه الحمراء» و دو ستون مذکور در جای سابق خود داخل کعبه معظم هست یا نه؟

در احادیث شریفه می‌خوانیم:

- «عن یونس، قال، قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إذا دخلت الكعبه كيف أصنع؟ قال: خذ بحلقتي الباب إذا دخلت ثم امض حتى تأتي العمودين فصل على الرخامه

الحمراء...».^{۲۷}

- «عن معاوية بن عمار، قال: رأيت العبد الصالح عليه السلام دخل الكعبة فصلّى فيها ركعتين على الرخامة الحمراء...».^{۲۸}

عبارت برخی از فقهای پیشین نیز در این زمینه چنین است:

الف) شیخ صدوق (م ۳۸۱ هـ.ق): «فإن أحببت أن تدخل الكعبة فاغتسل قبل أن تدخلها... ثم تصلي بين الأستوانتين على الرخامة الحمراء ركعتين...».^{۲۹}

ب) شیخ مفید (م ۴۱۳ هـ.ق): «ثم ليصل بين الأستوانتين على الرخامة الحمراء التي بين العمودين ركعتين: يقرأ في الركعة الأولى «الحمد» و «حم السجده» و في الثانية «الحمد» و بعدد آي السجده من القرآن».^{۳۰}

ج) شهید (م ۷۸۶ هـ.ق): «ثم يقصد الرخامة الحمراء بين الأستوانتين اللتين تليان الباب، و يصلي عليها ركعتين...».^{۳۱}

۳. نمونه‌ای دیگر از مستحبات مزدلفه

نمونه دیگر اینکه در مستحبات مزدلفه آمده است: «همین که از طرف دست راست به تل سرخ رسید بگوید...».^{۳۲}

تعبیر تل سرخ (الکثيب الأحمر) نیز از روایات شریفه و آثار فقهی پیشینیان گرفته شده است:

- «... عن معاوية بن عمار، قال، قال ابو عبدالله عليه السلام: ... فإذا انتهيت إلى الكثيب الأحمر عن يمين الطريق فقل...».^{۳۳}

- «... فإذا أتى الكثيب الأحمر عن يمين الطريق فليقل...».^{۳۴}

همه اینها شواهدی بر لزوم بررسی وضع فعلی و جایگاه این اماکن است و لازم است با توجه به نکاتی که مطرح شد در مناسک حج و رسایل عملیه از این جهات تجدید نظر و بازنگری صورت گیرد.

پی‌نوشت‌ها

۱. شیخ صدوق از حضرت امام صادق ع نقل می‌کند: «هُبِلُ الَّذِي رَمَى بِهِ عَلِيٌّ مِنْ ظَهْرِ الْكَعْبَةِ لَمَّا عَلَا ظَهْرَ رَسُولِ اللَّهِ فَأَمَرَ بِهِ فُدْفِنَ عِنْدَ بَابِ بَنِي شَيْبَةَ فَصَارَ الدُّخُولُ إِلَى الْمَسْجِدِ مِنْ بَابِ بَنِي شَيْبَةَ سُنَّةً لِأَجْلِ ذَلِكَ»؛ من لایحضره الفقیه، ج ۲، ص ۱۵۴، ح ۶۶۸.
۲. الدروس الشرعیه، ج ۱، ص ۳۶۴، انتشارات آستان قدس رضوی.
۳. لوامع صاحبقرانی، ج ۷، ص ۲۰۳، در تعبیر ایشان دقت کنید: «... داخل مسجدالحرام زمان آن حضرت شوند» روشن است که امروزه بر اثر توسعه مسجدالحرام، زائران پیش از رسیدن به باب بنی شیبیه وارد مسجد شده‌اند، و معنی ندارد گفته شود: «مستحب است از باب بنی شیبیه وارد مسجد شوند»؛ چون پیش از آن، «ورود» حاصل شده و تحصیل حاصل محال است. بنابراین تعبیر مناسک‌های امروزی، از این جهت نیز خالی از مسامحه نیست و سخن دقیق همان است که علامه مجلسی فرموده‌اند که برای ورود به مسجدالحرام زمان پیامبر مستحب است از در بنی شیبیه وارد شوند. البته ممکن است گفته شود پس از توسعه مسجد و در زمان ما، این حکم موضوع ندارد؛ زیرا اولاً از باب بنی شیبیه خبر و اثری نیست. ثانیاً پیش از رسیدن به باب بنی شیبیه، «ورود» به مسجد حاصل شده است و معلوم نیست دلیل حکم چنین اطلاقی داشته باشد که حتی شامل عبور از نقطه‌ای شود که سابقاً باب بنی شیبیه بوده است.
۴. غایة المراد و حاشیة الإرشاد، ج ۱، ص ۴۲۶.
۵. مسالک الأفهام، ج ۲، ص ۳۳۱.
۶. الروضة البهیة، ج ۱، ص ۵۰۴ (چاپ مجمع الفکر).
۷. حاشیة الشرائع، ص ۲۶۷؛ نیز نک: مناسک الحج و العمرة، ص ۲۰، مطبوع در رسائل الشهدی الثانی، ج ۱، ص ۳۷۲.
۸. جامع المقاصد، ج ۳، ص ۱۹۸؛ حاشیة إرشاد الأذهان، ص ۲۴۷؛ حاشیة شرائع الإسلام، ج ۱، ص ۴۳۸.
۹. مرآة الحرمین، ص ۲۱۶ (ترجمه فارسی).
۱۰. همان، ص ۲۱۴.

۱۱. همان، ص ۲۶۰.
۱۲. همان، ص ۲۶۱.
۱۳. تاریخ مکه المکرمة قديماً و حديثاً، ص ۷۰.
۱۴. مناسک حج، ص ۱۸۱.
۱۵. نک مرآة الحرمين، صص ۲۳۷ - ۲۳۵؛ ساختمان مسجدالحرام، ص ۲۸.
۱۶. مناسک حج (با حواشی ۱۲ نفر از مراجع)، ص ۲۲۲، مسئله ۵۳.
۱۷. منظور از این اسطوانات - چنان که گذشت - ستون‌هایی است که نزدیک مطاف بوده و اکنون سال‌هاست که از آنها خبری نیست.
۱۸. علاوه بر مناسک مراجع معظم، در برخی از دیگر کتاب‌های مربوط به حرمین نیز همان عبارت مناسک تکرار شده است از جمله در مناسک نوین، به کوشش حجت الاسلام جناب مستطاب آقای بی‌آزار شیرازی، و مشعل زائر (ص ۱۳۹) اثر حجت الاسلام والمسلمین آقای علی عطایی.
۱۹. آثار اسلامی مکه و مدینه، صص ۱۵۷ - ۱۵۵.
۲۰. مختلف الشیعه، ج ۴، صص ۲۹۵ - ۲۹۴، مسئله ۲۴۷ و صص ۱۹۵ و ۱۹۶، مسئله ۱۵۲.
۲۱. تاریخ مکه، ازرقی، ج ۲، ص ۲۹۴، به نقل از قاموس الحرمين الشریفین، ص ۹۸ و اخبار مکه، فاکهی، ج ۴، ص ۲۰۶.
۲۲. تاج العروس، ج ۱۱، ص ۱۰، «حرز».
۲۳. معجم البلدان، ج ۲، ص ۲۵۵.
۲۴. دلیل پدید آمدن سهل‌انگاری‌های مزبور این است که معمولاً فقیهان بر مناسک علمای پیشین حاشیه می‌زنند و در هنگام درج حاشیه در متن، این‌گونه تغییرات مورد غفلت واقع می‌شوند.
۲۵. رفعت پاشا درباره چگونگی جمره عقبه در حدود یک صد سال پیش چنین می‌نویسد: «جمره عقبه دیواری سنگی است به ارتفاع حدود سه متر و عرض حدود دو متر که روی قطعه سنگ بلندی به ارتفاع یک متر و نیم از روی زمین بنا گردیده است...»؛ «جمره عقبه... در پای کوه قرار دارد و یک سویه است» (مرآة الحرمين، صص ۳۴۴ و ۹۶، ترجمه فارسی).

۲۶. نک: مناسک حج، از امام خمینی با حواشی مراجع عظام، ص ۵۰۷، مسئله ۱۳۱۰.
۲۷. تهذیب الأحکام، ج ۵، ص ۳۱۳، ح ۹۵۰.
۲۸. همان، ج ۵، ص ۳۱۳، ح ۹۵۱.
۲۹. المقنعه، ص ۲۹۰.
۳۰. المقنعه، ص ۴۲۴.
۳۱. الدروس الشرعیه، ج ۱، ص ۴۵۱.
۳۲. مناسک حج، از امام خمینی، با حواشی مراجع عظام، ص ۴۰۷، مسئله ۹۹۵.
۳۳. تهذیب الأحکام، ج ۵، ص ۲۱۳، ح ۶۲۳.
۳۴. المقنعه، ص ۴۱۵.

استحباب نماز روبه‌روی چهار رکن کعبه معظمه

رضا مختاری

میقات حج، شماره ۵۸، زمستان ۱۳۸۵ ه. ش

این نوشتار بخشی از مقاله «نقد و بررسی پاره‌ای از مسائل مناسک» است که به مسامحتی که از سوی فقها در مناسک رخ داده، می‌پردازد. در این بخش از مقاله که مسئله چهارم از قسمت دوم این نوشتار است، نگارنده استحباب نماز روبه‌روی چهار رکن کعبه را مطرح کرده است. ایشان این حکم را از شیخ مفید نقل کرده و با تتبع در روایات و آثار فقها، ادعا کرده است که در روایات و آثار فقها چنین حکمی به چشم نمی‌خورد. تنها مرحوم سلار به تبعیت از شیخ مفید آن را نقل کرده است.

در روایات شریفه و کتاب‌های فقهی، از آغاز تاکنون، به خواندن نماز مستحب در چهار زاویه درون کعبه سفارش شده است. ولی شیخ مفید (م ۴۱۳ ه. ق) علاوه بر نماز در زوایای کعبه، خواندن دو رکعت نماز در صحن مسجدالحرام، روبه روی هر یک از چهار رکن کعبه معظمه را مستحب دانسته و ذیل عنوان «باب الصلاة نحو الأركان» نوشته است:

و من السنّة أن یصلی بإزاء کلّ رکن من أركان البیت رکعتین، ولیکن آخرها الرکن الذی فیہ الحجر، و إن زاد علی رکعتین فهو أفضل. فإذا فرغ من الصلاة إلى الأركان فلیتصق بالحطیم...»^۱

ولی این ناچیز، تاکنون به حدیثی دال بر این مطلب برنخورده‌ام و از فقهای دیگر هم

- با توجه به جست‌وجوی ناقص بنده - کسی متعرض آن نشده و چنین نمازی را مستحب ندانسته است. تنها مرحوم سلار دیلمی (م ۴۴۸ / ۴۶۳ هـ.ق) در کتاب مراسم که قاعدتاً ایشان هم از مقنعه شیخ مفید گرفته است، فرموده است: «من السنّه المتأکده صلاة رکعتین فها زاد بإزاء کلّ رکن آخرها الرکن الذی فیہ الحجراً».^۲

به هر حال ظاهراً این مسئله تنها در کتاب مقنعه مفید است و شهید اول (م ۷۸۶ هـ.ق) نیز از وجود آن در مقنعه مطلع نبوده است. از این رو ضمن یک درس از کتاب دروس، برخی فتاوا و فروع نادر و متفرقه مربوط به حج را گرد آورده و از جمله آن فروع، همین سخن سلار در کتاب مراسم است:

درس: منع ابن‌إدریس من الإحرام عمّن زال عقله...

و قال: لا یکره الإحرام فی الکتان وإن کره التکفین فیہ...

و قال سلار فی الوداع: من السنّه المتأکده...

و من فتاوی الجعفی: یجوز للمدنی تأخیر الإحرام إلی الجحفه...^۳

خلاصه حتی شهید هم که در کتاب دروس، فروع بسیاری در کتاب حج ذکر کرده، به چنین سخنی از غیر سلار برنخورده است. وی در زمینه تتبع بسیارش در کتاب حج نوشته است: «وقد أتینا منه بحمد الله فی هذا المختصر ما لم یجتمع فی غیره من المطوّلات، فلله الشکر علی جمیع الحالات».^۴

پی‌نوشت‌ها

۱. المقنعه، ص ۴۲۹.

۲. المراسم، ص ۱۱۷.

۳. الدروس الشرعیه، ج ۱، صص ۱۸۳ و ۱۸۴.

۴. همان، ص ۴۹۴.

نماز مسافر در مکان‌های چهارگانه

مهدی درگاهی

میقات حج، شماره ۷۲ و ۷۴، تابستان و زمستان ۱۳۸۹ ه.ش

مشهور میان فقهای متأخر این است که مسافر در چهار مکان (مکه، مدینه، مسجد کوفه و حائر حسینی) میان قصر و اتمام نماز مخیر است. براساس فتوای این فقها، این مکان‌ها از قاعده «لزوم قصر» خارج‌اند. البته این حکم مخالفانی نیز دارد. نوشتار پیش‌رو پژوهشی است درباره این مسئله و بررسی نظریه‌ها و دلایل آنها. پرسش اصلی نوشتار عبارت است از اینکه «نماز مسافر در اماکن چهارگانه، از جهت قصر یا اتمام و یا تخییر میان این دو، چه حکمی دارد». مقاله حاضر از یک بخش مقدماتی و سه بخش اصلی تشکیل شده است. نگارنده پس از بیان مباحث مقدماتی، در بخش نخست نظریه وجوب قصر، قائلان و ادله آن را مطرح کرده است. ایشان در این بخش به نُه دلیل اشاره کرده و مورد بررسی قرار داده است. بخش دوم بررسی نظریه اتمام، قائلان و ادله آن را شامل می‌شود. در این بخش هشت دلیل مطرح و نقد و بررسی شده است. در بخش سوم نیز، به نظریه تخییر با افضلیت اتمام، قائلان و ادله آن پرداخته شده است. برای نظریه تخییر هشت دلیل مطرح و بررسی شده است. نویسنده در پایان به جمع‌بندی ادله پرداخته و آن را در دو بخش جمع عرفی و تعارض پی گرفته است.

مقدمه

در این نوشتار، به بیان «حکم نماز مسافر در اماکن چهارگانه، از جهت قصر و اتمام» خواهیم پرداخت. مراد ما از «مکان‌های چهارگانه»، به‌طور اجمال «مکه، مدینه، مسجد

کوفه و حائر حسینی» است.

همان‌گونه که گفتیم، در این بحث، سه نظریه مطرح کرده‌اند:

۱. قصر؛

۲. اتمام؛

۳. تخییر.

البته با برتری و افضلیت اتمام.

در اینجا کوشیده‌ایم اقوال، ادله و وجوه جمع میان آن‌ها را از کلمات فقهای بزرگوار گردآوریم و با دسته‌بندی جامع و روشن، به مخاطب ارائه کنیم تا فاضلان و اندیشمندان این فن، با استفاده از آن، حکم مسئله را استخراج کنند.

اهمیت مسئله و فواید و اهداف آن

از برکات انقلاب اسلامی، در بُعد معنوی، آسان‌سازی زیارت، ارائه خدمات به زائران، اطلاع‌رسانی و تبیین تاریخ و معارف و اماکن متبرکه زیارتی، به‌ویژه مکه، مدینه، مسجدکوفه و حائر حسینی علیه السلام است. از سوی دیگر، از مطالبی که ذهن زائران این چهار مکان را به خود مشغول کرده، یافتن پاسخ این پرسش است که «آیا نماز مسافری که قصد اقامت ده روز نکرده، قصر است یا تمام؟»

هرچند پاسخ این پرسش در مناسک حج و رساله‌های عملیه، به شکل فتوا و مجمل آمده، لیکن جای پاسخ تفصیلی، با تمسک به مبانی، مدارک و اقوال، به‌ویژه برای روحانیان و زائران فرهیخته و عالم، خالی است. اهمیت این مطلب، آن‌گاه روشن و واضح می‌شود که بدانیم بیشترین پرسش‌های زائران حج، عمره مفرده و عتبات عالیات، درباره همین مسئله است.

از آنجا که در این مسئله، روایات متعدد - به ظاهر متعارض و با مدلول‌های مختلف - وجود دارد و همین امر سبب تعدد آرا و به وجود آمدن سه قول گردیده، شایسته

است با دقت و تأمل، این روایات را - که به حسب مفاد و قائل، به سه دسته تقسیم گردیده - بررسی کنیم و کلمات فقها را در دلالت، ظهور و وجوه جمع میان آنها، به تفصیل و با دسته‌بندی مناسب، ارائه نماییم تا فرهیختگان و فاضلان، پس از ملاحظه این گفتارها، اشکالات و پاسخ‌ها، به جمع‌بندی درست و به تبع آن، به قول حق دست یابند.

پیشینه پژوهش

فقهای گران‌قدر ما، از زمان مرحوم کلینی تاکنون، در بحث «صلاة المسافر» و برخی در «کتاب الحج» به این مسئله پرداخته‌اند؛ گروهی تنها فتوای خود را گفته‌اند و گروهی دیگر به طور اجمال، روایات مسئله را آورده، حکم مسئله را از آنها برداشت و استخراج کرده‌اند و سرانجام گروهی دیگر به تفصیل بحث کرده، به استنباط حکم مسئله پرداخته‌اند.

البته گروهی دیگر از فقها نیز در این باره کتاب مستقل نوشته‌اند؛ از جمله آنها می‌توان به سه مورد اشاره کرد:

۱. «رسالة فی قصر الصلاة فی الأماكن الأربعة»، شیخ بهایی.^۱
۲. «رسالة فی القصر و الإتمام فی الأماكن الأربعة»، شیخ یوسف بحرانی.^۲
۳. «رسالة تنبیه الکرام فی ترجیح القصر علی التمام فی الأماكن الأربعة العظام»، شبّر ابن محمد مشعشی حویزی.^۳

و فقیهانی که در این باره مباحث مشروح داشته‌اند:

- صاحب حدائق^۴، وحید بهبهانی^۵، صاحب ریاض^۶، میرزای قمی^۷، نراقی^۸، صاحب جواهر^۹، سبزواری^{۱۰}، شیخ عبدالکریم حائری^{۱۱}، صاحب مفتاح‌الکرامه^{۱۲}، اردبیلی^{۱۳}، شیخ محمدحسین اصفهانی^{۱۴}، سید ابوالحسن اصفهانی^{۱۵}، حجت (کوه‌کمری)^{۱۶}، بروجردی^{۱۷}، حکیم^{۱۸}، میلانی^{۱۹} و خوبی^{۲۰}.

البته کلمات فقهای که در این رساله مورد استفاده قرار گرفته، منحصر در افراد یاد شده نیست و حسب مورد، به کتب قدما^{۲۱} مراجعه و با ذکر نشانی، کلام و نظر ایشان نیز آورده شده است.

پرسش اصلی و پرسش‌های فرعی

پرسش اصلی (در اثبات اصل حکم): «نماز مسافر در اماکن چهارگانه، از جهت قصر یا اتمام و یا تخییر میان این دو، چه حکمی دارد؟»

پرسش فرعی (بیان موضوع حکم): «مراد از اماکن اربعه، که در روایات، با تعبیرهای گوناگون آمده، کجاست؟»

توضیح: وقتی از میان اقوال، قول به «تخییر در اماکن چهارگانه» برگزیده شد، نوبت به موضوع‌شناسی و بیان مراد از اماکن اربعه می‌رسد؛ به عبارت دیگر، تبیین محدوده هر یک از این چهار مکان در این بحث، از اهمیتی ویژه برخوردار است. اصل موضوع نیز از موضوعات مستنبطه نیست؛ بلکه باید ادله را بررسی کنیم تا موضوع را دریابیم که مثلاً مکه است یا مسجدالحرام؟ و بعد از اثبات موضوع، دیگر خود مکه یا مسجدالحرام، از موضوعات مستنبطه نیست؛ بلکه از قضایای خارجیه است؛ لذا با توجه به این مطلب و پس از مراجعه به ادله، در می‌یابیم که محدوده این اماکن در روایات به‌گونه‌های مختلف بیان گردیده و به تبع آن، اقوال و احتمالات مطرح شده از سوی فقها، مختلف است:

۱. مکه جدید یا قدیم - مسجدالحرام جدید یا قدیم.

۲. مدینه جدید یا قدیم - مسجدالنبی جدید یا قدیم.

۳. مسجد کوفه یا شهر کوفه.

۴. حائر حسینی یا حرم سیدالشهدا.

البته ما در این نوشتار، به علت کثرت مباحث مربوط به اثبات اصل حکم، تنها به پاسخ پرسش اصلی پرداخته و بحث موضوع این مسئله را به فضلا و طلاب دیگر وامی‌گذاریم.

مباحث این نوشته

بخش نخست: قول به قصر؛ که شامل قائلان به این قول و ادله طرح شده از سوی ایشان است. از آنجا که یکی از ادله قائلین به قصر «اصل تقصیر در نماز مسافر» است مباحث پیرامون اصل در این مسئله، در بخش اول آورده شده است؛

بخش دوم: قول به اتمام که شامل قائلین به این قول و ادله طرح شده از سوی ایشان است؛

بخش سوم: قول به تخییر با افضلیت اتمام که شامل دسته‌بندی قائلین و کلمات ایشان و ادله مطرح شده از ایشان است.

از آنجا که این قول به نوعی حد وسط دو قول دیگر است و ادله آن در جمع‌بندی و وجوه جمع بین تمام روایات مورد استفاده علما قرار گرفته، مبحث جمع‌بندی (اعم از جمع عرفی، بحث تعارض و مرجحات) نیز در این بخش مطرح می‌گردد. گفتنی است در هر بخش، روایاتی که به عنوان دلیل آن قول مطرح شده، با دسته‌بندی کلمات فقها درباره دلالت آن، مطرح گردیده است.

بخش نخست: قول به قصر و ادله آن**فقهایی که به وجوب قصر نظر داده‌اند**

از عالمان و بزرگانی که نظریه‌شان به وجوب قصر است، عبارت‌اند از: شیخ صدوق^{۲۲}، وحید بهبهانی^{۲۳}، سید بحر العلوم (سید مهدی طباطبایی)^{۲۴}، قاضی ابن براج^{۲۵} و از میان فقهای معاصر، می‌توان از آیت الله شبیری زنجانی نام برد.

دلایل قائلین به قصر در اماکن چهارگانه**دلیل نخست: شهرت وجوب قصر نزد اصحاب ائمه**

مرحوم وحید بهبهانی، نظر و رأی مرحوم صدوق را، مشهور در نزد فقهای ائمه علیهم‌السلام

دانسته^{۲۶} و دلیل این نسبت را ظهور روایت علی بن مهزیار و سعد بن عبدالله می‌داند. بنابراین از آنجا که مرحوم وحید در نسبت دادن شهرت به اصحاب ائمه علیهم‌السلام به این دو روایت استناد کرده و صاحب جواهر^{۲۷} نیز به آن اشاره می‌کند، لذا بحث در بررسی دلیل اول، بر محور دلالت این دو روایت و پاسخ فقها از آنهاست. در اینجا، به تبعیت از ایشان، بحث را در دلیل اول، پیرامون این دو روایت مطرح می‌کنیم؛ به عبارت دیگر، به جهت پیوستگی مطالب در دلیل اول، ابتدا متن این دو روایت را مطرح نموده، سپس دلالت آنها را، درباره شهرت نزد اصحاب ائمه علیهم‌السلام، به پژوهش و بررسی می‌گذاریم. البته تمام بحث، به شهرت مستفاد از این دو روایت منحصر می‌شود؛ چراکه حدیث ابن مهزیار مباحثی دارد که در بخش سوم (قول به تخیر) بررسی خواهد شد.

دو روایت مورد استناد

۱. صحیحہ علی بن مهزیار

قَالَ كَتَبْتُ إِلَى أَبِي جَعْفَرٍ الثَّانِي (ما) أَنَّ الرَّوَايَةَ قَدْ اخْتَلَفَتْ عَنْ آبَائِكَ فِي الْإِتْمَامِ وَ التَّقْصِيرِ لِلصَّلَاةِ فِي الْحَرَمَيْنِ... وَلَمْ أزلْ عَلَى الْإِتْمَامِ فِيهَا إِلَى أَنْ صَدَرْنَا مِنْ حَجَّنَا فِي عَامِنَا هَذَا فَإِنَّ فُقَهَاءَ أَصْحَابِنَا أَشَارُوا عَلَيَّ بِالتَّقْصِيرِ إِذَا كُنْتُ لَا أَتَوِي مَقَامَ عَشْرَةَ...^{۲۸}

۲. صحیحہ سعد بن عبدالله

قَالَ سَأَلْتُ أَيُّوبَ بْنَ نُوحٍ عَنْ تَقْصِيرِ الصَّلَاةِ فِي هَذِهِ الْمَشَاهِدِ الْأَرْبَعَةِ مَكَّةَ وَ الْمَدِينَةَ وَ الْكُوفَةَ وَ قَبْرِ الْحُسَيْنِ عليه السلام وَ الَّذِي رَوَى فِيهَا فَقَالَ أَنَا أَقْصِرُ وَ كَانَ صَفْوَانُ يُقْصِرُ وَ ابْنُ أَبِي عُمَيْرٍ وَ جَمِيعُ أَصْحَابِنَا يُقْصِرُونَ.^{۲۹}

بررسی این دو روایت از نظر دلالت

مرحوم وحید بهبهانی،^{۳۰} خویی^{۳۱} و بحرانی،^{۳۲} دو روایت یاد شده را دلیل بر شهرت و جوب قصر در میان اصحاب ائمه علیهم‌السلام دانسته‌اند و مرحوم اصفهانی^{۳۳} (شیخ الشریعه)

شهرت (عملی و فتوایی) مستفاد از این دو روایت را یکی از مبعدهات قول به تخییر شمرده است.

اشکال ۱

مرحوم نراقی،^{۳۴} صاحب ریاض^{۳۵} و علامه مجلسی^{۳۶} گفته‌اند: شهرت تنها در فعل و عمل اصحاب و نه در رأی و فتوای ایشان است. آنان معتقدند عمل اصحاب تأکیدی است بر جواز تقصیر و عدم تعیین اتمام؛ به عبارت بهتر، اصحاب یکی از افراد واجب تخییری را اختیار کرده‌اند.

پاسخ اشکال ۱

چگونه ممکن است که مشهور اصحاب، مانند ابن ابی عمیر، صفوان، ابن نوح و بلکه همه اصحاب، افضلیت اتمام را رها کنند و تقصیر مرجوح را برگزینند و در پاسخ علی بن مهزیار، او را امر به قصر کنند؟!^{۳۷}

اشکال ۲

صاحب جواهر، نه تنها دو روایت بالا را صریح در شهرت وجوب قصر (نزد اصحاب ائمه) ندانسته بلکه ظهوری هم برای آنها قائل نیست و می‌فرماید: «چه بسا استمرار ابن مهزیار بر تمام خواندن در زمان [تخیر] دلیل بر شهرت و معروفیت تخییر و افضلیت اتمام در آن دوران باشد».^{۳۸}

پاسخ اشکال ۲

اگر نزد اصحاب وجوب قصر متعین نبود؛ اولاً، چگونه است که تقصیر به همه اصحاب نسبت داده شده و چه وجهی در جواب ایشان به علی بن مهزیار وجود خواهد داشت و اصولاً چرا در جواب علی بن مهزیار، او را مخیر در قصر و اتمام ندانستند و ثانیاً، کلام ابن مهزیار مبنی بر ضیق نفسش (قد ضقت بذلك حتی أعرف رأیک) معنا

نخواهد داشت؛ چرا که او یکی از افراد واجب تخییری را امتثال کرده و از تکلیف واقعی، بریء الذمه شده است.^{۳۹}

اشکال ۳

مرحوم اصفهانی (شیخ الشریعه) با اینکه مستفاد از این دو روایت را شهرتِ عملی و فتوایی اصحاب ائمه علیهم السلام می‌داند، اما این شهرت را کاشف از عمل نکردن ایشان به روایات اتمام ندانسته و نوشته است: «چه بسا مستند شهرت، عدم وصول روایات اتمام به دست ایشان باشد تا بر طبق مقتضای آن فتوا دهند؛ چرا که در آن زمان، بر خلاف عصر حاضر، همه روایات نزد همه راویان نبوده است».^{۴۰}

دلیل دوم: صحیحه محمد بن اسماعیل بن بزیع

وی گوید: «سَأَلْتُ الرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الصَّلَاةِ بِمَكَّةَ وَ الْمَدِينَةِ تَقْصِيرًا أَوْ تَمَامًا فَقَالَ قَصْرٌ - مَا لَمْ تَعَزِمَ عَلَى مُقَامِ عَشْرَةِ أَيَّامٍ...».^{۴۱}

بررسی دلالتی

همان‌طور که مرحومان وحید بهبهانی، خویی و میرزای قمی فرموده‌اند: «این صحیحه صراحت دارد در اینکه مسافر باید نماز خود را در مکه و مدینه - مادام که قصد اقامت ده روز نکرده - شکسته بخواند».^{۴۲} البته مرحوم سبزواری^{۴۳} آن را ظاهر در وجوب قصر می‌داند.

اشکال

در مقابل، برخی از فقها؛ مانند علامه حلی،^{۴۴} صاحب وسائل،^{۴۵} حکیم،^{۴۶} صاحب جواهر^{۴۷} و اصفهانی،^{۴۸} معنا و مراد آن را بیان یکی از افراد واجب تخییری می‌دانند و منافاتی میان این روایت و ادله تخییر و ارجحیت اتمام، قائل نیستند. محقق حلی اضافه می‌کند: گویا امام علیه السلام می‌فرماید: «وجوب تعینی اتمام در حق مسافر، تنها در جایی است که قصد اقامت می‌کند».^{۴۹}

پاسخ مرحوم اصفهانی به این اشکال

مرحوم اصفهانی، در ادامه بیان گذشته، پاسخی مطرح می‌کند مبنی بر اینکه شاید ظاهر سؤال، قابل چنین حملی باشد؛ اما در پاسخ، امام علیه السلام «قَصْرٌ مَا لَمْ نَعْزِمْ عَلَى مُقَامِ عَشْرَةِ أَيَّامٍ»، مجالی برای تصرف در ظهور «قَصْرٌ» وجود ندارد و شکسته خواندن در جایی که قصد اقامت نشده و اتمام در فرض قصد اقامت، متعین و ثابت است.^{۵۰}

دلیل سوم: در صحیح‌ه علی بن مهزیار

وی از محمد بن ابراهیم حُضینی نقل می‌کند که گفت:

اسْتَأْمَرْتُ أَبَا جَعْفَرٍ (مَا) فِي الْإِتْمَامِ وَ التَّقْصِيرِ، قَالَ: إِذَا دَخَلْتَ الْحَرَمَيْنِ فَأَنْوِ عَشْرَةَ أَيَّامٍ وَ أَيْمَ الصَّلَاةِ، فَقُلْتُ لَهُ: إِنِّي أَقْدَمُ مَكَّةَ قَبْلَ التَّرْوِيَةِ بِيَوْمٍ أَوْ يَوْمَيْنِ أَوْ ثَلَاثَةٍ، قَالَ أَنْوِ مُقَامَ عَشْرَةِ أَيَّامٍ وَ أَيْمَ الصَّلَاةِ.^{۵۱}

بررسی دلالتی روایت

مرحومان وحید بهبهانی و اشتهااردی^{۵۲} در فرض «عدم قصد اقامت ده روز»، روایت را دال بر تعیین قصر می‌دانند و معنای حدیث طبق بیان مرحوم وحید، چنین است: «اتمام تنها در جایی مشروعیت دارد که قصد اقامت داری؛ اگر می‌توانی اقامت داشته باشی، تمام بخوان و اگر نمی‌توانی اقامت کنی، باید قصر بخوانی».^{۵۳}

کلام مرحوم شیخ طوسی در معنای روایت

در نگاه مرحوم شیخ، بهترین معنا از روایت، این است که بگوییم: «تمام خواندن نماز برای مسافر، با صیرف نیت اقامت ده روز امکان‌پذیر است، هرچند که علم به عدم اقامت داشته باشد و این ویژگی از خصائص این اماکن است».^{۵۴}

اشکال بر معنای شیخ

قائل شدن به این معنا به هیچ وجه صحیح نیست؛ چرا که قصد اقامت ده روز با

علم به خروج (تا حد مسافت شرعی) جمع نمی‌شود و اکتفا کردن به صرف قصد و نیت اقامت، مخالف اجماع فقها است و آن چه در توجیه آن ذکر گردیده؛ مبنی بر اینکه این ویژگی از خصائص این اماکن است، غریب و بعید است.^{۵۵}

دلیل چهارم: صحیحہ معاویة بن عمار

وی می‌گوید: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ رَجُلٍ قَدِمَ مَكَّةَ فَأَقَامَ عَلَى إِحْرَامِهِ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: فَلْيَقْصِرْ - الصَّلَاةَ مَا دَامَ مُحْرِمًا».^{۵۶}

بررسی دلالت روایت

مرحومان سید ابوالحسن اصفهانی و سبزواری، روایت را از جمله ادله وجوب قصر به حساب آورده‌اند و میرزای قمی، آن را غیر قابل خدشه سندی و دلالتی و متعین بر وجوب قصر، مطرح می‌کند.^{۵۷}

حمل شیخ و پیروانش

مرحومان شیخ و نراقی، روایت را بر جواز قصر و بیان یکی از افراد واجب تخییری معنا می‌کنند.^{۵۸}

اشکال بر این حمل

صاحب حدائق^{۵۹}، بر تأویل اصحاب مبنی بر جواز قصر، ایراد گرفته و این خبر و سایر اخبار دال بر تقصیر را متعین بر قصر می‌داند. مرحوم خوئی در خصوص معنای روایت می‌فرماید:

باید مراد از این روایت و علم به آن را به اهلش واگذار کرد؛ چرا که کسی به تفصیل در اتمام و تقصیر بین احرام و احلال قائل نشده، [یعنی هرگاه مکلف محرم بود وظیفه‌اش قصر است و هنگامی که محلل بود، می‌تواند تمام هم بخواند] و شاید امر به قصر که در اینجا منوط به «مادام محرم» شده، به خاطر نوعی مشابهت با عامه است که

قائل به قصر مطلقاً هستند؛ بنابراین روایت حمل بر تقیه می‌شود. البته به هر حال این روایت امکان معارضه با سایر اخبار را نخواهد داشت؛ چرا که قطع داریم فرقی میان اتمام و قصر در احرام و غیر آن نیست.^{۶۰}

دلیل پنجم: صحیحه ابو ولاد حناط است

قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام إِنِّي كُنْتُ نَوَيْتُ حِينَ دَخَلْتُ الْمَدِينَةَ أَنْ أُقِيمَ بِهَا عَشْرًا فَأَتَمَمْتُ الصَّلَاةَ، ثُمَّ بَدَأَ لِي أَنْ لَا أُقِيمَ بِهَا فَمَا تَرَى لِي أَيْمٌ أَمْ أَقْصُرُ، فَقَالَ لِي: إِنْ كُنْتَ دَخَلْتَ الْمَدِينَةَ وَصَلَيْتَ بِهَا صَلَاةً وَاحِدَةً فَرِيضَةً بَتَّامٍ فَلَيْسَ لَكَ أَنْ تَقْصُرَ حَتَّى تَخْرُجَ مِنْهَا وَإِنْ كُنْتَ حِينَ دَخَلْتَهَا عَلَى نَيْتِكَ فِي التَّامِ وَلَمْ تُصَلِّ فِيهَا صَلَاةً فَرِيضَةً وَاحِدَةً بَتَّامٍ حَتَّى بَدَأَ لَكَ أَنْ لَا تُقِيمَ فَأَنْتَ فِي تِلْكَ الْحَالِ بِالْخِيَارِ إِنْ شِئْتَ فَأَنْتَ الْمَقَامَ عَشْرًا وَأَيْمٌ وَإِنْ لَمْ تَنْوَ الْمَقَامَ عَشْرًا فَقْصُرْ مَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ شَهْرٍ فَإِذَا مَضَى لَكَ شَهْرٌ فَأَتَمَّ الصَّلَاةَ.^{۶۱}

بررسی دلالت روایت

در این روایت امام عليه السلام، مدینه الرسول صلى الله عليه وآله را با دیگر شهرها و اماکن یکسان دانسته و در پاسخ پرسش، به گونه‌ای کلی، حکم مسافر را بیان می‌کنند؛ در حالی که اگر برای این شهر خصوصیتی در جهت تخییر بین اتمام و قصر با افضلیت تمام وجود داشت، حتماً متذکر می‌شدند و مورد پرسش را بی‌پاسخ نمی‌گذازدند؛ بنابراین با توجه به کلام میرزای قمی، مبنی بر تمامیت سندی و دلالتی، روایت دلالت بر وجوب تعینی قصر در اماکن یاد شده دارد.^{۶۲}

اشکال اول

مرحوم شیخ^{۶۳} این روایت را مانند دیگر روایات، دال بر تعین قصر دانسته، و بر یکی از افراد واجب تخییری حمل کرده است.

پاسخ مرحوم خوئی

این حمل، در موردی مانند صحیحه ابوولاد که درباره مدینه وارد گردیده،

درست نیست؛ زیرا روایت، در فرض «عدم قصد اقامت»، ظاهر، بلکه معین در قصر است.^{۶۴}

اشکال دوم

اگر نصوصِ تقصیر، منحصر در این صحیحه بود، امکان داشت چنین بگوییم: پرسش و پاسخ، معطوف به جهت عدول از نیت اقامت و تفصیل بین اتیان نماز چهار رکعتی و عدم آن است. بنابراین، روایت در صدد بیان حکم عام، به نحو کبرای کلی، برای تمام مکان‌هاست، بی‌آنکه به این مورد خاص نظر داشته باشد. امام علیه السلام نیز به جهت سؤال عدول از نیت اقامت نظر داشته است، نه به مورد بحث ما (مدینه‌الرسول). در حالی که نصوص دیگر نیز وجود دارد و منحصر در این صحیحه نیست.^{۶۵}

پاسخ

حمل روایت بر امری کلی، به طوری که شامل مورد سؤال نشود، باطل است و برای هر تأمل‌کننده‌ای واضح و روشن می‌باشد.^{۶۶}

رد پاسخ

لازمه تخصیص مورد، مانع از آن نیست که حکم امام علیه السلام در روایت را کلی بدانیم؛^{۶۷} یعنی اگر حکم وجوب قصر را کلی و برای همه شهرها بدانیم، در این صورت بنا بر تخییری دانستن نماز در مدینه، شهر پیامبر صلی الله علیه و آله باید مورد سؤال را که شهر مدینه است، از حکم خارج کنیم و این نتیجه مانع آن نمی‌شود که در مقام جمع بین ادله، این روایت را بر آن حمل کنیم.

اشکال سوم

روایت بر قصر خواندن نماز در شهر مدینه دلالت دارد و با اخبار دال بر تخییر در مسجدین منافاتی ندارد؛ به عبارت دیگر، این روایت مانع از قول به تخییر در مساجد نیست.^{۶۸}

پاسخ مرحوم بهبهانی

مرحوم وحید بهبهانی این نظریه را که روایت، بر نماز در غیر مسجدالنبی حمل شود تا منافاتی با اخبار دال بر تخییر در مسجدین نداشته باشد، فاسد شمرده و گفته است: اولاً، از روایات باب، اتمام در شهر مکه و مدینه استفاده می‌شود. ثانیاً، با این فرض که اختصاص به مسجد داشته باشد، شکی نیست که اصحاب در مسجد نماز می‌گزارند. اگر کسی بگوید روایت در مورد نماز خواندن در شهر مدینه و غیر مسجدالنبی است و لو اینکه همه اصحاب در مسجد نماز می‌گزارند، در پاسخ او باید گفت: طبق این بیان، روایت به فرض نادر حمل گردیده و این باطل است و اصولاً ترک استفسال هنگام جواب از سؤال در اینجا، آن هم مدینه الرسول و نماز در مسجدالنبی صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ که همگان خواستار درک فضیلت و کثرت نماز در آن هستند، افاده عموم می‌کند و شامل حکم مذکور در روایت می‌شود.^{۶۹}

دلیل ششم: صحیحہ علی بن حدید

رومی گوید به امام رضا عَلَيْهِ السَّلَام عرض کردم:

إِنَّ أَصْحَابَنَا اخْتَلَفُوا فِي الْحَرَمَيْنِ فَبَعْضُهُمْ يَقْضِرُ وَبَعْضُهُمْ يُتِمُّ وَ أَنَا مِنْ يُتِمُّ عَلَى رِوَايَةِ قَد رَوَاهَا أَصْحَابُنَا فِي التَّمَامِ وَ ذَكَرْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ جُنْدَبٍ أَنَّهُ كَانَ يُتِمُّ قَالَ رَجِمَ اللَّهُ ابْنَ جُنْدَبٍ ثُمَّ قَالَ لِي لَا يَكُونُ الْإِتْمَامُ إِلَّا أَنْ تَجْمَعَ عَلَى إِقَامَةِ عَشْرَةِ أَيَّامٍ وَ صَلَّى النَّوَافِلِ مَا شِئْتَ قَالَ ابْنُ حَدِيدٍ وَ كَانَ مُحِبِّي أَنْ يَأْمُرَنِي بِالْإِتْمَامِ.^{۷۰}

بررسی دلالت روایت

مرحومان وحید بهبهانی، بحرانی و خوبی، روایت را صریح در وجوب تعیینی قصر می‌دانند.^{۷۱}

اشکال مرحوم شیخ طوسی

روایت، تنها وجوب تعیینی اتمام را نفی می‌کند؛ به عبارت دیگر، گویا احتمال

برداشت و جوب، وجود داشته است که امام علیه السلام وجوب اتمام در این دو حرم شریف را در فرض «عدم اقامت»، نفی می‌کند. مرحوم شیخ بر این معنا چنین استدلال کرده است: «علی بن حدید، در انتهای روایت، به این مطلب اشاره می‌کند که دوست داشتم، امام علیه السلام مرا به تمام خواندن امر فرماید. بنابراین بیان نموده که او طالب وجوب اتمام بوده، ولی امام علیه السلام او را به آن امر نفرموده است».

ایشان در ادامه می‌افزاید: روایت، دلالت بر وجوب تقصیر ندارد و در نهایت، جواز قصر در کنار مشروعیت اتمام است؛ چرا که ترحم امام علیه السلام نسبت به عبدالله به جناب، با عدم مشروعیت اتمام در این اماکن ناسازگار است؛ زیرا اگر امام علیه السلام به نحو وجوب، به شکسته خواندن در این اماکن امر کرده بودند، دیگر بر ابن جناب که مخالف ایشان بوده، ترحم نمی‌کردند.^{۷۲}

مرحوم حکیم^{۷۳} و میرزای قمی^{۷۴} نیز به نوعی به این اشکال اشاره می‌کنند.

رد اشکال

بحرانی و خویی روایت را صریح در وجوب قصر دانسته و بر این نظریه‌اند که روایت، قابل حمل بر جواز تقصیر در کنار مشروعیت اتمام نیست. صاحب حدائق در توضیح این مطلب می‌افزاید:

ظهور کلام ابن حدید در این است که او تمایل داشت در تمام خواندن آزاد باشد و بدون نیت اقامت هم بتواند تمام بخواند، اما امام علیه السلام در پاسخ او فرمود: اتمام تنها بعد از قصد اقامت میسر است؛ یعنی تمام خواندن، تنها به نیت اقامت ده روز، معلق شده است.^{۷۵}

دلیل هفتم: دو صحیحہ معاویة بن وهب

— قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام عَنِ التَّقْصِيرِ فِي الْحَرَمَيْنِ وَ النَّتْمِ فَقَالَ لَا تُنْتَمَ حَتَّى تَجْمَعَ عَلَيَّ مُقَامَ عَشْرَةِ أَيَّامٍ فَقُلْتُ إِنَّ أَصْحَابَنَا رَوَوْا عَنْكَ أَنَّكَ أَمَرْتَهُمْ بِالنَّتْمِ فَقَالَ إِنَّ أَصْحَابَكَ

كَانُوا يَدْخُلُونَ الْمَسْجِدَ فَيَصَلُّونَ وَيَأْخُذُونَ نِعَالَهُمْ وَيَخْرُجُونَ وَالنَّاسُ يَسْتَقْبِلُونَهُمْ
يَدْخُلُونَ الْمَسْجِدَ لِلصَّلَاةِ فَأَمَرْتُهُمْ بِالتَّامِ.^{۷۶}
- قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: مَكَّةُ وَالْمَدِينَةُ كَسَائِرِ الْبُلْدَانِ، قَالَ: نَعَمْ، قُلْتُ: رَوَى عَنْكَ
بَعْضُ أَصْحَابِنَا أَنَّكَ قُلْتَ لَهُمْ أَمْتُوا بِالْمَدِينَةِ لِحَمْسٍ؛ فَقَالَ: إِنَّ أَصْحَابَكُمْ هَؤُلَاءِ كَانُوا
يَقْدُمُونَ فَيَخْرُجُونَ مِنَ الْمَسْجِدِ عِنْدَ الصَّلَاةِ فَكَرِهْتُ ذَلِكَ لَهُمْ فَلِهَذَا قُلْتُهُ.^{۷۷}

بررسی دلالتی این دو روایت

عالمانی چون سبزواری^{۷۸}، بحرانی^{۷۹}، صاحب ریاض^{۸۰}، و اشتهاوردی^{۸۱}، روایت را
ظاهر در وجوب قصر و معارض ادله تخییر می‌دانند.

اشکال

برخی دیگر از فقها، با اینکه این دو روایت را از جمله ادله قائلین به وجوب قصر
شمرده‌اند، ولی آن را حمل کرده‌اند به وجوب اتمام در جایی که مسافر قصد اقامت کند
و گفته‌اند در فرض عدم اقامت ده روز، وجوب اتمام، تعیین ندارد؛ بلکه تخییری است.
بنابراین روایات یاد شده، با جواز حاصل از ادله وجوب تخییری، معارضه و منافاتی
ندارد. بنابراین روایت یاد شده، ذو احتمالین است و از ادله قائلین به قصر خارج
می‌گردد.

از میان قائلین به قصر، می‌توان به کلام علامه حلی در «المنتهی المطلب»^{۸۲}، محقق
حلی در «المعتبر»^{۸۳}، مقدس اردبیلی در «مجمع الفائدة و البرهان»^{۸۴}، مجلسی اول (محمد
محمد تقی بن مقصود علی اصفهانی) در «روضه المتقین»^{۸۵}، شیخ طوسی در
«تهذیب»^{۸۶} و شیخ حر عاملی در «وسائل الشیعه»^{۸۷} اشاره کرد.

معنای ذیل دو روایت

از آنجا که قائلین به قصر، به صدر دو روایت استناد جسته و با توجه به ذیل، دلیل
خود را کامل کرده و اوامر اتمام را بر تقیه حمل نموده‌اند؛ ناگزیریم تمام مطالب مربوط

به این دو روایت را در این قسمت مطرح کنیم تا با نگاهی به صدر و ذیل روایت و کلمات فقها درباره آن، وجه دلالت واضح تر گردد.

بعضی از فقها ذیل دو روایت گذشته را حمل بر تقیه می کنند که البته مخالفانی نیز دارد. اکنون دنباله بحث را این گونه پی می گیریم:

فقهایی که اوامر «اتمام» را حمل بر تقیه کرده اند

۱. مرحوم وحید بهبهانی،^{۸۸} روایت را دال بر وجوب قصر دانسته و با توجه به ذیل آن، اوامر دال بر اتمام را تقیه ای می داند.

اشکال

مرحومان صاحب ریاض^{۸۹} و نراقی^{۹۰} این معنا را با اخبار دال بر اتمام، معارض دانسته اند؛ اخباری که به هیچ وجه نمی توان آنها را حمل بر تقیه نمود.

۲. مرحوم حکیم^{۹۱} نیز عنوانی را که در برخی از روایات باب^{۹۲} موجب شده است امر به «اتمام» تعلق گیرد، همین مورد خاص مطرح شده در ذیل روایت می داند؛ یعنی ذیل این روایت را شاهی بر تقیه ای بودن اخبار دال بر اتمام می شمارد.

وجه تمایز و فرق این دو چیست؟

توضیح: مرحوم وحید بهبهانی احادیثی را که به گونه ای تمام خواندن نماز در این اماکن را مشروع می دانند - اعم از روایات دال بر تخییر و روایات دال بر اتمام - با توجه به ذیل روایت، بر تقیه حمل نموده است؛ اما مرحوم حکیم تنها روایات دال بر حتمیت اتمام را حمل بر تقیه می کند.

تقیه ای دانستن روایات قصر

مرحوم خوئی، بعد از نقل اخبار تقصیر و در مقام تعارض، این روایات را حمل بر تقیه می کند و یکی از ادله خود بر این حمل را (دلیل سوم) صحیحه معاویة بن وهب

می‌داند و در توضیح روایت می‌نویسد:

دلالت روایت بر تقیه‌ای بودن امر امام علیه السلام بر قصر و مشروعیت تمام فی نفسه واضح و روشن است؛ زیرا اگر مشروع و صحیح نبود، مجرد خروج و رویارویی با عامه [در هنگام خروج]، از مسوغات اتمام به حساب نمی‌آمد و این، همان امر به ترک نماز در آن روز خواهد بود. بنابراین باید گفت: خود این بیان، شاهد درستی استناد به اوامر تقصیر است و الا چگونه امام علیه السلام امر به اتمام فرموده، در حالی که مأمور به نیست؟!^{۹۳} چنان‌که ملاحظه شد، ذیل روایت، بنا به گفته بعضی از فقها، شاهد است بر تقیه‌ای بودن روایات اتمام و تخییر و طبق نظر بعضی دیگر، شاهد تقیه‌ای بودن روایات اتمام است. بنابر نظر سوم، شاهد و دلیل تقیه‌ای بودن روایات تقصیر است.

اجنبی دانستن ذیل دو روایت

گروهی از فقها، ذیل روایت را بیگانه از ما نحن فیه می‌دانند؛ مرحوم بحرانی در این باره می‌گوید:

وقتی امام علیه السلام اتمام را منحصر به اقامت ده روز می‌داند، سؤال‌کننده اعتراض کرده، می‌گوید: «اصحاب روایت کرده‌اند که شما امر به اتمام کرده‌اید، ولو قصد اقامت ده روز نکنند».

امام علیه السلام در پاسخ می‌فرماید: «من از جهت مقام و منزلت آن مکان، امر به اتمام نکردم. بلکه از باب مصلحت دیگر و دفع ضرر از شیعیان بوده است؛ چرا که ایشان وقتی قصد اقامت ده روز نمی‌کردند، قصر خوانده و از مسجد خارج می‌شدند...».

از این بیان استفاده می‌شود که «اتمام» در این فرض با ما نحن فیه فرق دارد و امر به اتمام در این روایت، مخصوص افرادی است که قصر می‌خوانند و سریع خارج می‌شوند؛ ولی اتمام در این باب، عام است. همان‌گونه که شیخ^{۹۴} در ذیل روایت، کلام امام علیه السلام را مختص کسانی دانسته که با عامه نماز می‌خوانند و در هنگام نماز از مسجد خارج می‌شوند، تنها برای این افراد، وجوب اتمام مطرح می‌گردد. اما برای

دیگران مانعی از ترک امر امام عَلَيْهِ السَّلَامُ نیست؛ چراکه امر به اتمام در این باب، تخییری است و امر به اتمام در این روایت، حتمی است.^{۹۵}
صاحب ریاض، نراقی و سید ابوالحسن اصفهانی نیز به این مطلب اشاره دارند.^{۹۶}

دلیل هشتم: روایت عمار بن موسای ساباطی

وی می گوید: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الصَّلَاةِ فِي الْحَائِرِ قَالَ لَيْسَ الصَّلَاةُ إِلَّا الْفُرْضُ بِالتَّقْصِيرِ وَلَا تُصَلُّ النَّوَافِلَ».^{۹۷}

بررسی دلالتی روایت

علامه مجلسی^{۹۸}، صاحب جواهر^{۹۹} و کوه کمری^{۱۰۰} روایت بالا را از ادله قائلین به قصر دانسته و تنها به ذکر آن در زمره روایات دال بر قصر بسنده کرده‌اند و مرحوم بحرانی^{۱۰۱} و مرحوم میلانی^{۱۰۲} روایت را از ادله قائلین به قصر شمرده و دلالت آن را بر تقصیر، تمام می‌دانند.

اشکال

مرحوم اشتهااردی^{۱۰۳} «اعراض مشهور» (قائلین به تخییر) و «نیامدن این روایت در کتب معروف» را دلیل بر بی‌اعتنایی به روایت می‌داند و مرحوم میرزای قمی^{۱۰۴} نیز سند روایت را روشن ندانسته و اعتماد بر آن را جایز نمی‌شمارد.
نکته: گفتنی است این روایت، با فرض تمامیت دلالت، تنها نسبت به یکی از مکان‌های چهارگانه؛ یعنی حائر حسینی، صادق است.

دلیل نهم: اصل

«اصل» از ادله‌ای است که قائلین به قصر در اماکن چهارگانه مطرح می‌کنند. از آنجا که اصل، به «اصل لفظی» یعنی عمومات فوقانی و «اصل عملی» تقسیم می‌شود، برای وضوح بیشتر و دسته‌بندی بهتر، این دلیل را در دو مبحث پی می‌گیریم:

۱. اصل لفظی

این اصل که در کلمات فقها به «اصالۃ التقصیر» تعبیر شده است،^{۱۰۵} از آیه شریفه ﴿وَ إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنَّ خِفْتُمْ أَنْ يُفْتِنَكُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُّبِينًا﴾ (نساء: ۱۰۱) برگرفته شده است. البته در دلالت این آیه بر نماز مسافر، در میان فقهای شیعه اختلاف است؛^{۱۰۶} هرچند که در روایات،^{۱۰۷} امامان شیعه علیهم‌السلام از آن، در جهت اثبات تقصیر نماز مسافر بهره جستند و چگونگی استدلال به آیه شریفه را برای نماز مسافر، به اصحاب نشان دادند.

تمسک فقها به اصل لفظی

الف) چند نمونه در مسائل دیگر:

گاهی از حکم نماز مسافر در اماکن چهارگانه بحث می‌کنیم و گاهی با فرض قبول تخییر در این اماکن، موضوع شناسی می‌کنیم که مثلاً تخییر در کجا است؟ در شهر یا در مسجد؟ آیا به همه اماکن متبرک، مانند حرم امام رضا علیه‌السلام سرایت می‌کند یا خیر؟ پس مراد از «چند نمونه در مسایل دیگر»، بحث موضوع شناسی اماکن اربعه است که به آنها می‌پردازیم:

ابن ادریس^{۱۰۸} و علامه حلی،^{۱۰۹} در مقام استدلال بر عدم سرایت حکم تخییر به دیگر اماکن متبرکه، اصل را در نماز مسافر قصر می‌دانند.

صاحب ریاض^{۱۱۰} و صاحب جواهر،^{۱۱۱} اصل در نماز مسافر را، در خارج از مساجد شریف (مسجدالحرام، مسجدالنبی و مسجد کوفه) قصر دانسته‌اند.

ب) نمونه‌هایی از مسئله حکم نماز مسافر در اماکن چهارگانه:

علامه حلی^{۱۱۲} و وحید بهبهانی،^{۱۱۳} در مقام بیان ادله قائلین به تعیین قصر، یکی از ادله آنان را «اصل تقصیر» ذکر کرده‌اند.

مرحوم قاضی ابن براج نیز بعد از نقل ادله باب، در نظریه‌ای احتیاطی، گفته است:

«اصل در این مسئله، قصر و عمل به آن در اماکن چهارگانه، احوط است».^{۱۱۴}

تعیین «اصل فوقانی» در ما نحن فیه

اصول و قواعد کلی و ریشه‌ای شریعت را می‌توان به «عمومات فوقانی» یا «اصل فوقانی» تعبیر کرد. با توجه به تمسک بزرگانی چون علامه حلی، بهبهانی و قاضی ابن براج، به «اصالة التقصیر» در ما نحن فیه، گویا در نظر ایشان، «اصل فوقانی» در نماز مسافر «تقصیر» است؛ بدین معنا که اگر از ادله باب به نتیجه‌ای نرسیدیم و یا در اتخاذ نظر صحیح مردد شدیم، به «اصل تقصیر نماز مسافر» تمسک می‌کنیم. در مقابل، برخی از فقها، اصل فوقانی در این مسئله را اتمام، و تقصیر را امری عارضی و خروج از اصل اتمام می‌دانند. از جمله، مرحوم اردبیلی در مقام اعداد ادله قائلین به تخییر، می‌نویسد:

اصل در نماز، تمام بودن آن است و آنچه به وسیله ادله اعم از اخبار و اجماع می‌تواند، از این گردونه خارج می‌شود و بقیه، به خصوص اماکن چهارگانه، جزو آن باقی می‌ماند.^{۱۱۵}

علامه حلی نیز پس از اینکه یکی از ادله قائلین به قصر را «اصل تقصیر» معرفی می‌کند؛ در مقام پاسخ از این دلیل می‌فرماید: «پاسخ از این اصل، منع جریان آن است؛ چراکه اصل تمام است».^{۱۱۶}

«اصل تقصیر» یا «اصل اتمام»؟

توضیح: در این مسئله سه عنوان می‌توان طرح کرد:

«عام فوقانی»؛ «الصلاة واجبة تماماً» (عموم اولیه‌ای که نماز ظهر و عصر و عشا را باید چهار رکعتی خواند).

«عام وسطانی»؛ «الصلاة واجبة قصرًا علی المسافر» (عموم قصر بر مسافر).

«خاص»؛ «الصلاة مخيرة علی المسافر فی الحرمین».

اگر یک عام فوقانی داشته باشیم، یک عام وسطانی و یک خاص؛ به عبارت دیگر، اگر روایات مسئله با هم تعارض کنند و در روایات به هیچ جمع عرفی نتوان رسید و

هیچ‌گونه مرجحی هم موجود نباشد، اصل در مسئله این است که باید به عام و سطلانی «یعنی عموم قصر بر مسافر» تمسک کنیم و در جایی که شک داریم آیا مسافر در حرمین، بین قصر و اتمام مخیر است و از ادله هم به نتیجه‌ای نرسیدیم، حکم می‌کنیم که عام و سطلانی، مُحکم است و لذا باید گفت: مسافر در این اماکن، باید نمازش را شکسته بخواند و مخیر بین قصر و اتمام نیست.

۲. اصل عملی

الف) اصل احتیاط: مرحوم وحید بهبهانی به این اصل اشاره کرده، می‌گوید: «شکی نیست که احتیاط در قصر است؛ بلکه برائت یقینی منحصر در همین است؛ زیرا فقها بر صحت آن اتفاق دارند».^{۱۱۷}

دو نکته:

یک - قدر متیقن و مسلم در این اماکن آن است که شخص مکلف، مسافر است.
دو - در اینجا تردیدی که وجود دارد این است که آیا مسافر در این اماکن شریف، حکم ویژه ای دارد؟

توضیح: شک مکلف در این اماکن بدین صورت است که، اصل وجود تکلیف قطعی است؛ مثل اینکه می‌داند ظهر شده و نماز بر او، که از وطن خود به این اماکن سفر کرده، واجب گردیده است، ولی نمی‌داند آن نماز واجب، شکسته است و یا بین آن و تمام خواندن مخیر می‌باشد؟ به عبارت فنی و اصولی، دوران امر میان «تعیین» و «تخیر» است؛ یعنی مسافر شک ندارد در اماکن چهارگانه مسافر است و همچنین شک ندارد که نماز برای مسافر به صورت قصر جعل شده، منتها شک دارد که اگر از باب تخیر تمام بخواند آیا تکلیفش امثال گردیده است؟ در این صورت شک او به این بر می‌گردد که آیا با آنچه بدلیت و عدلیتش محتمل است، تکلیف یقینی‌اش ساقط می‌شود؟ مسلم است که باید از عهده تکلیف معلوم برآید؛ چراکه اشتغال یقینی، برائت یقینی می‌طلبد. بنابراین با اتیان نماز به صورت قصر، برائت یقینی از تکلیف وارده

حاصل کرده و دیگر شکی در اشتغال ذمه ندارد.

البته لازم است به این نکته اشاره کنیم که اگر «وجوب اتمام» در کنار «وجوب قصر» محتمل باشد، این بیان اساسی ندارد و مقتضای احتیاط، جمع بین قصر و اتمام است.

ب) اصل استصحاب: مرحوم وحید بهبهانی ضمن توضیح ادله قائلین به قصر، به اصل استصحاب اشاره می‌کند و می‌گوید: «مسافر پیش از رسیدن به این اماکن، مکلف بود نمازش را قصر بخواند؛ در نتیجه، بعد از رسیدن نیز تکلیفش همان است».^{۱۱۸}

توضیح: مسافر پیش از آنکه به این اماکن شریف برسد، نمازش را شکسته می‌خواند. حال بعد از رسیدن شک می‌کند که آیا واجب است نماز را قصر بخواند یا آنکه میان قصر و اتمام مخیر است؟ در این صورت، با توجه به یقین سابق و شک لاحق و تمامیت ارکان استصحاب، این اصل جاری خواهد بود.

اشکال

به نظر می‌رسد از میان ارکان استصحاب (یقین سابق و شک لاحق، وحدت متعلق یقین و شک، اجتماع یقین و شک در زمان واحد نزد مستصحب، تعدد زمان متیقن و مشکوک، و تقدم زمانی متیقن بر مشکوک)، رکن «وحدت متعلق یقین و شک» در اینجا تمام نباشد؛ چرا که یقین سابق به کیفیت نماز در غیر این اماکن تعلق گرفته، در حالی که شک، به کیفیت نماز در این اماکن متعلق است.

پاسخ اشکال

مسافر یقین به وجوب قصر دارد، منتها شک می‌کند که آیا وجوب قصر مبدل به وجوب تخییری شده است یا نه؟ بنابراین استصحاب بقای وجوب قصر می‌کند؛ مکان که مدخلیتی در وجوب قصر ندارد.

رد پاسخ

اصولاً شک در مدخلیت مکان، سبب شده است که مسافر در این اماکن متحیر گردد

که آیا قصر بر او واجب است یا بین قصر و اتمام مخیر است؟ بنابراین به نظر می‌رسد همین احتمال مدخلیت در عدم وحدت متعلق یقین و شک، کافی است.

بخش دوم: قول به وجوب اتمام و ادله آن

از کسانی که قائل به وجوب اتمام در اماکن چهارگانه هستند، مرحومان سید مرتضی^{۱۱۹} و ابن جنید^{۱۲۰} می‌باشند. صاحب حدائق^{۱۲۱}، صاحب ریاض^{۱۲۲}، وحید بهبهانی^{۱۲۳} و خوئی^{۱۲۴} کلام حکایت شده از سید مرتضی و ابن جنید را ظاهر در منع قصر و تعیین اتمام در این اماکن می‌دانند.

اشکال به ظهور کلام ایشان در منع قصر

صاحب جواهر بعد از اینکه ظاهر کلام حکایت شده از سید مرتضی و ابن جنید را تعیین اتمام دانسته، می‌گوید:

امکان دارد که مراد این دو بزرگوار، نفی تحتم (حتمیت) تقصیر باشد؛ همان‌گونه که شهید^{۱۲۵} نیز چنین احتمال داده است. بلکه آنچه این احتمال را تأیید می‌کند عبارت است از:

۱. بعضی از فقها، تنها رأی مخالف در این مسئله را، رأی مرحوم صدوق می‌دانند؛^{۱۲۶}
۲. علامه حلی در مختلف الشیعه،^{۱۲۷} رأی مختار شیخ، سید مرتضی، ابن جنید، ابن ادریس و ابن حمزه را استحباب اتمام می‌داند؛^{۱۲۸}
۳. محقق حلی در معتبر^{۱۲۹} و علامه در منتهی^{۱۳۰} تصریح کرده‌اند که فقهای سه گانه (شیخ طوسی، شیخ مفید و سید مرتضی) و پیروان ایشان (ابن جنید و ابن حمزه) نظریه به استحباب اتمام در این اماکن داده‌اند و تنها اختلاف در تعمیم حکم از حائر حسینی به دیگر مشاهد شریف می‌باشد.^{۱۳۱}

مرحوم نراقی و بحرانی نیز به گونه‌ای این اشکال را مطرح کرده‌اند.^{۱۳۲}

ادله قائلان به وجوب اتمام در اماکن چهارگانه

دلیل اول: آیه شریفه

﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ الَّذِي جَعَلْنَاهُ لِلنَّاسِ سَوَاءً الْعَاكِفُ فِيهِ وَالْبَادِ وَمَن يُرِدْ فِيهِ بِالْحَادِ بِظُلْمٍ نُّذِقْهُ مِن عَذَابِ أَلِيمٍ﴾ (حج: ۲۵) ^{۱۳۳}

کسانی که کافر شدند و مؤمنان را از راه خدا بازداشتند و [همچنین] از مسجدالحرام، که آن را برای همه مردم برابر قرار دادیم، چه کسانی که در آنجا زندگی می کنند یا از نقاط دور وارد می شوند، [مستحق عذابی دردناک اند] و هر کس بخواهد در این سرزمین از راه حق منحرف گردد و دست به ستم زند، ما از عذابی دردناک به او می چشانیم. ^{۱۳۴}

بررسی دلالت آیه

علامه حلی نقل می کند:

مرحوم ابن جنید بعد از بیان نظر خود مبنی بر «منع تقصیر در اماکن چهارگانه» به این آیه شریفه استناد می کند و دلیل خود را تساوی مستفاد از آیه، نسبت به مسافر و مقیم در مسجدالحرام می داند. ^{۱۳۵}

اشکال مرحوم نراقی

مرحوم نراقی در پاسخ به ادله قائلین به تعیین اتمام، درباره این فقره از آیه شریفه ﴿سَوَاءٌ الْعَاكِفُ فِيهِ وَالْبَادِ﴾ می گوید: «و اما جواب از آیه این است که آن، دلالتی بر مدعا ندارد.» ^{۱۳۶}

در توضیح عدم دلالت باید بگوییم: آیه، طبق تفسیر مرحوم علامه طباطبایی، ^{۱۳۷} در مقام بیان «تساوی حق عبادت کردن برای مسافر و مقیم» است؛ یعنی همگان می توانند در آن مکان عبادت کنند و کسی حق ندارد ایشان را از این عمل باز دارد. این معنا، مستفاد از روایاتی است که در ضمن اشاره به آیه شریفه، بیان می کنند که نمی توان حاجیان را از عبادت در مسجدالحرام منع کرد. ^{۱۳۸}

دلیل دوم صحیحہ عبدالرحمان بن الحجاج

قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنِ التَّامِّ بِمَكَّةَ وَ الْمَدِينَةِ فَقَالَ أَتَمَّ وَإِنْ لَمْ تُصَلِّ فِيهَا إِلَّا صَلَاةً وَاحِدَةً. ^{۱۳۹}

دلیل سوم: صحیحہ عثمان بن عیسی

قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عليه السلام عَنِ إِتْمَامِ الصَّلَاةِ وَ الصِّيَامِ فِي الْحَرَمَيْنِ فَقَالَ أَتَمَّهَا وَ لَوْ صَلَاةً وَاحِدَةً. ^{۱۴۰}

بررسی دلالت روایات دلیل دوم و سوم

مرحومان اردبیلی، ^{۱۴۱} وحید بهبهانی، ^{۱۴۲} صاحب مدارک ^{۱۴۳} و خویی، ^{۱۴۴} هر دو روایت را دال بر وجوب اتمام در اماکن چهارگانه می‌دانند. مرحوم سبزواری، ^{۱۴۵} آن را ظاهر و مرحوم بحرانی ^{۱۴۶} و مرحوم بروجردی ^{۱۴۷} آن دو را صریح و نص بر وجوب تعیین اتمام در اماکن چهارگانه می‌شمارند.

اشکال

ممکن است کسی در دلالت این دو روایت خدشه‌ای وارد کند؛ به این بیان که چه بسا برای سؤال کننده، شبهه‌ای در مشروعیت تمام خواندن نماز در این اماکن وجود داشته و امام عليه السلام در مقام دفع توهم حطر، امر به اتمام نموده است؛ بنابراین روایت، ظهوری در تعیین وجوب نخواهد داشت.

دلیل چهارم: صحیحہ عمر بن رباح

قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ عليه السلام أَقَدِمُ مَكَّةَ أَمْ أَوْ أَقْصِرُ؟ قَالَ: أَتَمَّ، قُلْتُ: وَ أَمْرٌ عَلَى الْمَدِينَةِ، فَأَتَمُّ الصَّلَاةَ أَوْ أَقْصِرُ؟ قَالَ: أَتَمَّ. ^{۱۴۸}

دلیل پنجم: صحیحہ مسمع

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: قَالَ لِي إِذَا دَخَلْتَ مَكَّةَ فَأَتَمَّ يَوْمَ تَدْخُلُ. ^{۱۴۹}

بررسی دلالت روایات دلیل چهارم و پنجم

مرحومان بهبهانی^{۱۵۰}، اردبیلی^{۱۵۱}، سبزواری^{۱۵۲}، صاحب ریاض^{۱۵۳} و خویی^{۱۵۴}، دو روایت گذشته را دلیل بر وجوب اتمام در اماکن چهارگانه می‌دانند. مرحوم بحرانی در ادامه آورده است:

چه بسا بتوان ادعا کرد که روایت صریح است در وجوب اتمام، بدون قصد اقامت؛ چرا که منظور از «مرور» آن است که آن را طریق و راه قرار دهد، بی آنکه در آن توقف و اقامتی داشته باشد.^{۱۵۵}

دلیل ششم صحیح حماد بن عیسی

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ قَالَ: مِنْ مَحْزُونِ عِلْمِ اللَّهِ الْإِتْمَامُ فِي أَرْبَعِ مَوَاطِنَ؛ حَرَمِ اللَّهِ، وَ حَرَمِ رَسُولِهِ، وَ حَرَمِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ، وَ حَرَمِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ (ع).^{۱۵۶}

دلیل هفتم صحیح مسموع

عَنْ أَبِي إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: كَانَ أَبِي يَرَى لِهَذَيْنِ الْحَرَمَيْنِ مَا لَا يَرَاهُ لِغَيْرِهِمَا وَ يَقُولُ إِنَّ الْإِتْمَامَ فِيهِمَا مِنَ الْأَمْرِ الْمَذْخُورِ.^{۱۵۷}

دلیل هشتم مرسله صدوق

قال الصادق عَلَيْهِ السَّلَامُ: مِنَ الْأَمْرِ الْمَذْخُورِ إِتْمَامُ الصَّلَاةِ فِي أَرْبَعَةِ مَوَاطِنَ بِمَكَّةَ وَ الْمَدِينَةَ وَ مَسْجِدِ الْكُوفَةِ وَ حَائِرِ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ.^{۱۵۸}

بررسی دلالت روایات دلیل ششم، هفتم و هشتم

مرحومان سبزواری^{۱۵۹}، بحرانی^{۱۶۰}، اصفهانی^{۱۶۱}، کوه‌کمری^{۱۶۲} و اردبیلی^{۱۶۳} این سه روایت را دال بر وجوب اتمام در اماکن چهارگانه می‌دانند.

اشکال

مرحوم خویی، در مقام بیان روایات دال بر اتمام، به این روایات اشاره نموده و در

دلالت آن، بر وجوب اتمام مناقشه کرده و در ذیل صحیح‌ه حماد بن عیسی می‌نویسد:
 اگر [صحیح حماد] تنها روایت دال بر اتمام باشد؛ ممکن است دلالت آن را بر
 وجوب، انکار کنیم؛ چرا که نهایت چیزی که روایت بر آن دلالت می‌کند، این است
 که تمام بودن نماز، از جمله امور مخزون در نزد خداوند - تبارک و تعالی - می‌باشد،
 بدون اینکه دلالتی بر وجوب یا استحباب آن داشته باشد؛ اما روایات دیگر ظهور در
 وجوب دارند.^{۱۶۴}

بخش سوم: قول به تخییر با افضلیت تمام و ادله آن

فائنان به تخییر با افضلیت اتمام

در این بخش، بر خلاف رویه بخش‌های گذشته، به روش مرحوم عاملی در «مفتاح
 الکرامه» تاسی کرده با توجه به تعبیرات گوناگون فقها در بیان قائلین به تخییر و به
 جهت گستردگی قائلین این قول، کلمات علما را به چند دسته کلی تقسیم و این‌گونه
 ارائه می‌کنیم:

- علامه حلی در کتاب شریف «تذکره»،^{۱۶۵} صاحب مدارک^{۱۶۶} و مرحوم سبزواری^{۱۶۷}
 این قول را مذهب و رأی اکثر فقها دانسته‌اند.

- علامه حلی در کتاب «مختلف»،^{۱۶۸} صاحب معالم،^{۱۶۹} اردبیلی،^{۱۷۰} بهبهانی،^{۱۷۱}
 بحرانی،^{۱۷۲} راشد صیمری^{۱۷۳} و صاحب جواهر^{۱۷۴} بر این عقیده‌اند که قول مشهور فقها،
 تخییر با افضلیت تمام است.

البته مرحومان حکیم^{۱۷۵} و صاحب جواهر^{۱۷۶} با این تعبیر آورده‌اند: «شهرت عظیمی
 که نزدیک به اجماع فقهاست».

- محقق اصفهانی،^{۱۷۷} سید ابوالحسن اصفهانی،^{۱۷۸} خویی^{۱۷۹} و صاحب مستمسک^{۱۸۰}،
 اصل تخییر را مشهور می‌دانند.

صاحب وسائل^{۱۸۱}، این قول را مذهب همه و یا اکثر امامیه معرفی می‌کند؛ صاحب

ریاض^{۱۸۲} گوید: «کلام مرحوم حر عاملی (صاحب وسائل) ظهور در اجماع فقها بر این قول دارد».

- مرحومان شیخ طوسی^{۱۸۳} و ابن ادریس^{۱۸۴} این قول را اجماعی اصحاب دانسته‌اند.
- شهید اول،^{۱۸۵} محقق کرکی،^{۱۸۶} شهید ثانی^{۱۸۷} و سید بحرالعلوم^{۱۸۸} می‌گویند: این قول، مذهب اصحاب و از منفردات ایشان است.

ادله قائلین به تخییر

دلیل اول: اجماع

مرحوم شیخ طوسی،^{۱۸۹} یکی از ادله این قول را، اجماع فقها شمرده است. صاحب ریاض نیز بعد از نقل کلام صاحب وسائل و تفسیر آن بر ظهور در اجماع، این اجماع را یکی از ادله قول به تخییر دانسته است.^{۱۹۰}

اشکال

این دلیل، از جهت صغروی و کبروی محل تأمل است؛ چرا که:

۱. با وجود مخالفانی چون مرحوم صدوق، چنین اجماعی چگونه منعقد می‌شود؟!
۲. اجماع مدرکی است و یا حداقل مدرکی بودن آن محتمل است؛ بنابراین، حجت نخواهد بود.

دلیل دوم: روایت عمران بن حمران

قُلْتُ لِأَبِي الْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَفَصَّرُ فِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَوْ أُتِمُّ؟ قَالَ: فَإِنْ فَصَّرْتَ فَلَكَ وَإِنْ أُمَّمْتَ فَهُوَ خَيْرٌ وَزِيَادَةُ الْخَيْرِ خَيْرٌ.^{۱۹۱}

به امام رضا عرض کردم: در مسجدالحرام شکسته [نماز] بخوانم و یا تمام؟ امام فرمود: «اگر شکسته خواندی، پس برای توست [که مجزی است] و اگر تمام خواندی پس آن بهتر است و طلب خوبی و خیر، بهتر است».

دلیل سوم: صحیح‌ه حسین بن مختار

عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ الْمُخْتَارِ، عَنْ أَبِي إِبْرَاهِيمَ عليه السلام قَالَ: قُلْتُ لَهُ إِنَّا إِذَا دَخَلْنَا مَكَّةَ وَ الْمَدِينَةَ نُسْتَمُّ أَوْ نَقْضُرُ؟ قَالَ: إِنْ قَصَرْتَ فَذَلِكَ، وَإِنْ أَتَمَّمْتَ فَهُوَ خَيْرٌ يَزِدُّكَ. ^{۱۹۲}

از حسین بن مختار، از امام موسی کاظم نقل شده است که به امام عرض کرد: وقتی وارد مکه و مدینه می‌شویم، [نماز را] تمام یا شکسته بخوانیم؟ امام فرمود: «اگر شکسته بخوانی که مجزی است و اگر تمام بخوانی پس آن خیری است که ثواب نماز را زیاد می‌کند».

دلیل چهارم: روایت علی بن یقطين

عَنْ عَلِيِّ بْنِ يَقِطِينَ، قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا إِبْرَاهِيمَ عليه السلام عَنِ التَّقْصِيرِ بِمَكَّةَ، فَقَالَ: أَنْتُمْ وَلَيْسَ بِوَاجِبٍ إِلَّا أَنِّي أَحَبُّ لَكَ مَا أَحَبُّ لِنَفْسِي. ^{۱۹۳}

از علی بن یقطين نقل شده که گفت: از امام موسی کاظم درباره شکسته خواندن در مکه پرسیدم. امام فرمود: «تمام بخوان. البته واجب [تعیننی] نیست؛ منتها دوست دارم برای تو هر آنچه که برای خود دوست دارم».

بررسی دلالی

کوه‌کمری، ^{۱۹۴} صاحب حدائق، ^{۱۹۵} میلانی، ^{۱۹۶} خوانساری ^{۱۹۷} و خویی این روایات را از جمله روایات دال بر تخییر شمرده و آن را دلیل و مستند مشهور علما در این قول دانسته‌اند. مرحومان سبزواری، ^{۱۹۸} صاحب ریاض، ^{۱۹۹} صاحب جواهر، ^{۲۰۰} میرزای قمی ^{۲۰۱} و حائری ^{۲۰۲} این روایت را صریح و نص در مذهب و رأی مشهور فقها [تخییر با افضلیت تمام] می‌دانند.

دلیل پنجم: صحیح‌ه علی بن یقطين

عَنْ عَلِيِّ بْنِ يَقِطِينَ، عَنْ أَبِي الْحَسَنِ عليه السلام فِي الصَّلَاةِ بِمَكَّةَ، قَالَ: مَنْ شَاءَ أَنْتُمْ وَمَنْ شَاءَ قَصَّرَ. ^{۲۰۳}

از علی بن یقطين، از امام رضا نقل شده که نماز در مکه [چگونه است؟] امام فرمود: «هر کس می خواهد تمام بخواند و هر کس می خواهد شکسته بخواند».

بررسی دلالی

صاحب جواهر،^{۲۰۴} بهبهانی،^{۲۰۵} حائری،^{۲۰۶} صاحب مدارک^{۲۰۷} و میرزای قمی^{۲۰۸} این روایت را صریح در تخییر دانسته اند. البته این روایت بر افضلیت اتمام - که بخشی از مدعای مشهور فقهای امامیه است - دلالتی ندارد و تنها دال بر اصل تخییر است.

دلیل ششم: صحیحہ علی بن مهزیار

عَلِيُّ بْنُ مَهْزِيَارٍ، قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى أَبِي جَعْفَرٍ الثَّانِي عليه السلام الرَّوَايَةَ قَدْ اخْتَلَفْتَ عَنْ آبَائِكَ عليهم السلام فِي الْإِتْمَامِ وَالتَّقْصِيرِ لِلصَّلَاةِ فِي الْحَرَمَيْنِ فَمِنْهَا أَنْ يَأْمُرَ بِتَمِيمِ الصَّلَاةِ وَلَوْ صَلَاةً وَاحِدَةً وَ مِنْهَا أَنْ يَأْمُرَ بِقِصْرِ الصَّلَاةِ مَا لَمْ يَنْوِ مَقَامَ عَشْرَةِ أَيَّامٍ... فَإِنَّ فُقَهَاءَ أَصْحَابِنَا أَشَارُوا عَلِيًّا بِالتَّقْصِيرِ، إِذَا كُنْتُ لَا أَنْوِي مَقَامَ عَشْرَةِ أَيَّامٍ وَ قَدْ ضَمْتُ بِذَلِكَ حَتَّى أَعْرِفَ رَأْيَكَ فَكَتَبْتُ بِحَظِّهِ: قَدْ عَلِمْتُ بِرَحْمَتِكَ اللَّهُ فَضَلَ الصَّلَاةَ فِي الْحَرَمَيْنِ عَلَى غَيْرِهِمَا، فَأَنَا أَحِبُّ لَكَ إِذْ دَخَلْتُهُمَا أَلَّا تَقْصُرَ وَ تَكْثِرَ فِيهِمَا مِنَ الصَّلَاةِ فَقُلْتُ: لَهُ بَعْدَ ذَلِكَ بِسِتَيْنِ مُشَافَهَةً إِنِّي كَتَبْتُ إِلَيْكَ بِكَذَا وَ أَجَبْتَ بِكَذَا، فَقَالَ: نَعَمْ. فَقُلْتُ: أَيُّ شَيْءٍ تَعْنِي بِالْحَرَمَيْنِ؟ فَقَالَ مَكَّةَ وَ الْمَدِينَةَ.^{۲۰۹}

علی بن مهزیار نقل می کند که به امام جواد عليه السلام نامه نوشتم که روایات رسیده از سوی پدرانتان در مورد تمام یا شکسته نماز خواندن در حرمین شریف (حرم الله و حرم الرسول) مختلف است، در برخی از آنها به تمام خواندن نماز، هر چند که یک نماز هم باشد، امر شده است و در برخی دیگر به شکسته خواندن، مادامی که قصد اقامت نشده است، امر شده است... فقهای از اصحاب شما مرا به شکسته خواندن نماز رهنمود دادند: [البته مادامی که قصد اقامت ده روز در این اماکن نداشته باشم]. سینه ام تنگ شد تا اینکه نظر شما را جويا شوم. پس امام به خط و نوشته خود، چنین مرقوم نمود:

«تو که به فضیلت نماز در حرمین شریف نسبت به غیر آن آگاهی، پس دوست دارم وقتی وارد این دو مکان شریف می‌شوی، شکسته نخوانی و بسیار نماز بگزاری». پس بعد از دو سال به صورت حضوری به محضر ایشان مشرف شدم و گفتم که من برای شما نامه نوشتم و شما چنین جواب دادید؛ مرادتان از حرمین شریف چه بود، امام فرمود: «مکه و مدینه».

بررسی دلالی

مرحومان اردبیلی، میلانی، خوانساری، خوبی و برخی از معاصرین، این روایت را از جمله روایات دال بر تخییر با استحباب، شمرده‌اند.^{۲۱۰}

اشکال

مرحوم بهبهانی، کلام امام علیه السلام (قَدْ عَلِمْتَ يَرْحَمُكَ اللَّهُ فَضَّلَ الصَّلَاةَ فِي الْحَرَمَيْنِ عَلَى غَيْرِهِمَا، فَأَنَا أَحَبُّ لَكَ إِذْ دَخَلْتَهَا إِلَّا تَقْصُرَ) را این گونه معنا می‌کند:

از تعلیل امام علیه السلام به دست می‌آید که تمام خواندن نماز در این اماکن، در اختیار ابن مهزیار است؛ امام علیه السلام می‌فرماید: «تو که فضیلت نماز در آنجا را می‌دانی؛ پس دوست دارم تمام خواندن را انتخاب کنی». آن حضرت دوست داشتن را به خودش نسبت می‌دهد؛ بنابراین اگر مراد از تخییر در این روایت، تخییر الهی [و تخییر به عنوان حکم واقعی] است، جا داشت که امام علیه السلام در پاسخ چنین مرقوم می‌کردند: «حق با آن دسته روایات است. فقها خطا کردند و حکم خداوند تخییر با فضیلت تمام است و فضیلت تمام را بدون حتمیت آن برای تو برگزید».^{۲۱۱}

دلیل هفتم: روایت ابی‌شبل

عَنْ أَبِي شَيْبَلٍ، قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام أَزُورُ قَبْرَ الْحُسَيْنِ عليه السلام، قَالَ نَعَمْ، زُرِ الطَّيِّبَ وَ أَتِمَّ الصَّلَاةَ فِيهِ، قُلْتُ: فَإِنَّ بَعْضَ أَصْحَابِنَا يَرَوْنَ التَّقْصِيرَ، قَالَ: إِنَّمَا يَفْعَلُ ذَلِكَ الضَّعْفَةَ.^{۲۱۲}

از ابوشبل نقل شده که گفت: از امام صادق علیه السلام پرسیدم: قبر شریف امام حسین علیه السلام را زیارت کنم؟ فرمود: «آری، زیارت کن و نمازت را در آنجا تمام بخوان». گفتم: برخی از اصحاب شما نظر به شکسته خواندن داده‌اند. فرمود: «این کار را ضعفا انجام می‌دهند».

بررسی دلالی

احتمالات در معنای کلام امام علیه السلام: «إِنَّمَا يَفْعَلُ ذَلِكَ الضَّعْفَةُ»

دو احتمال از مرحوم مجلسی:

- ممکن است مراد از آن، کسی باشد که ضعف در دین (ضعف ایمان) و جهل به احکام شریعت دارد و همین موجب شده تا مرجوح [و شکسته خواندن] را برگزیند.
- نیز شاید مقصود کسی است که ضعف در بدن دارد و اتیان تمام برای وی دارای سختی و مشقت است و این باعث گردیده که مورد آسان‌تر را اختیار کند و لو اینکه مرجوح باشد.^{۲۱۳}

مرحوم مجلسی پس از بیان این دو معنا، احتمال دوم را اظهر و مؤید قول اختیاری خود می‌شمارد؛ یعنی تخییر را با استحباب تمام بر می‌گزیند و مورد نخست را هم منافی با این قول و روایات پیشین؛ از جمله روایت ایوب بن نوح و علی بن مهزیار و... نمی‌داند؛ چرا که چه بسا ضعف در دین به خاطر انتخاب مرجوح باشد.^{۲۱۴}

اشکال مرحوم بحرانی به هر دو احتمال مجلسی و بیان احتمال سوم

دو احتمال یاد شده، به‌ویژه معنای نخست، با آنچه در کتاب کامل الزیارات آمده، سازگار نیست و آن این بود که ایوب بن نوح و کسانی که از آنها نقل می‌کند، قصر را برگزیده‌اند؛^{۲۱۵} همچنین با آنچه از روایت علی بن مهزیار برداشت شده، منافات دارد.^{۲۱۶}

گویا مرحوم مجلسی از این مطلب غفلت نموده که بزرگان اصحاب و فقهای ائمه

اطهار بِطَهَارٍ قصر را به شهادت علی بن مهزیار و ایوب بن نوح انتخاب کردند و این با ضعف در دین و جهل به احکام شریعت و ضعف و مشقت بدنی ایشان سازگار نیست. بنابراین ممکن است مراد، کسی باشد که با علم به این مسئله که تمام خواندن افضل است، شکسته نماز بخواند و مرجوح را انتخاب کند (حال یا به خاطر ضعف در بدن و یا جهل به احکام و ضعف در دین).

دیگر علما و بزرگان نیز، از آن جهت که احادیث دال بر قصر را بر بقیه اخبار ترجیح دادند، علم بر افضلیت تمام برایشان حاصل نشد؛ پس عمل آنان، ضعف در دین و جهل به احکام شمرده نخواهد شد.^{۲۱۷}

احتمال چهارم

مرحومان بهبهانی و میلانی، با اشاره به منافات یاد شده در کلام صاحب حدائق، در رد احتمال مرحوم مجلسی، معنای دیگری ارائه کرده، می‌گویند: ممکن است مراد از «ضعفه» کسانی باشند که توان و زمینه قصد اقامت ده روز را ندارند تا بتوانند در این اماکن نمازشان را تمام بخوانند.^{۲۱۸}

احتمال پنجم

مرحوم کوه‌کمری نیز در کلامی که ناظر به همین منافات است، معنای دیگری برای روایت نموده و می‌گوید:

ممکن است مراد از «ضعفه» کسانی باشند که به مرحله «اصحاب السر» بودن ائمه اطهار، نرسیده باشند و بعید نیست که امثال ابن نوح و صفوان و ابن ابی عمیر، با تمام عظمت و بزرگی‌شان در علم و عمل، از اصحاب سر نباشند.^{۲۱۹} البته این بیان مرحوم کوه‌کمری به نوعی جواب از اشکال صاحب حدائق نیز هست.

دلیل هشتم: صحیحہ عبدالرحمان بن حجاج

عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ، قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنَّ هِسَامًا رَوَى عَنْكَ أَنَّكَ أَمَرْتَهُ

بِالْتَّامِّ فِي الْحَرَمَيْنِ وَ ذَلِكَ مِنْ أَجْلِ النَّاسِ قَالَ لَا كُنْتُ أَنَا وَ مَنْ مَضَى مِنْ آبَائِي إِذَا وَرَدْنَا
مَكَّةَ أَتَمُّنَا الصَّلَاةَ وَ اسْتَتَرْنَا مِنَ النَّاسِ. ۲۲۰

از عبد الرحمان، پسر حجاج نقل شده که گفت: به امام رضا علیه السلام گفتم: هشام از شما نقل کرده که امر به تمام خواندن نماز در حرمین داده‌اید. این به خاطر عامه است؟ امام فرمود: «نه تنها من، بلکه تمام پدرانم وقتی وارد مکه می‌شدیم، نماز را تمام خوانده، آن را از مردم مخفی می‌ساختیم».

بررسی دلالی

بزرگانی مانند اردبیلی، میلانی و بروجردی، این روایت را از روایات دال بر تخییر شمرده‌اند. ۲۲۱ در حالی که مرحومان خوبی و صاحب حدائق، اجمال این روایت را موجب تعدد احتمالات می‌دانند. ۲۲۲

احتمالات در بیان جهت استتار امام و به تبع آن در معنای روایت

احتمال نخست: روشن است که عامه و اهل سنت می‌دانستند مذهب و رأی اهل بیت، و پیروانشان شکسته خواندن نماز در سفر است (جز مواردی که قصد اقامت ده روز کرده باشند). بنابراین اگر یکی از ایشان برای کسب فضیلت و ثواب، نمازش را در حرمین شریفین تمام می‌خواند، آن را از اهل سنت مخفی می‌کرد تا بر او خرده نگیرند؛ زیرا ایشان چنین عملی را مخالف مذهب خود شمرده و تمام خواندن نماز را در شأن عظمت و بزرگی و شرف این اماکن نمی‌دانستند؛ بنابراین به دلیل دفع این خرده‌گیری، امام علیه السلام تمام خواندن خود را از عامه مخفی می‌کردند.

مرحوم میرزای قمی، این معنا را با عبارتی روشن‌تر بیان می‌کند:

ما نماز را به صورت تمام می‌خواندیم و اعتقاد به افضلیت تمام را از اهل سنت مخفی می‌کردیم؛ چراکه آنان در تمام شهرها قائل به تخییر هستند و باور قطعی دارند که شیعیان در سفر به هر شهری نماز را قصر می‌خوانند و فضیلت و برتری اتمام در اماکن

چهارگانه [به خاطر عظمت و شرف آنها] را امری غریب می‌شمردند و این امر موجب شد که شیعیان این باور و اعتقاد خود را از ایشان پنهان کنند تا مورد تشیع قرار نگیرند.^{۲۲۳}

مرحوم اصفهانی به تبیین و شرح بیشتر این احتمال پرداخته، می‌نویسد: اینک حرمین شریفین دارای مزیت تخییر و افضلیت تمام باشند، در هیچ آیه و روایت شیعی؛ از رسول خاتم صلی الله علیه و آله حتی تا زمان امام صادق علیه السلام مطرح نشده و از همین روست که حدیثی از امام باقر علیه السلام در این باب یافت نمی‌شود. در حالی که بیشتر احکام شیعه مستند به این امام بزرگوار است. ائمه علیهم السلام و پیروان ایشان در آن زمان، در اماکن چهارگانه، مانند سایر شهرها عمل می‌کردند. بنابراین تمام خواندن، عملی بود که دلیلی از کتاب و سنت نبوی در نزد اهل سنت نداشت؛ لذا برای دفع ایراد و خرده‌گیری، مخفیانه تمام می‌خواندند.^{۲۲۴}

اشکال مرحوم بهبهانی

مرحوم بهبهانی پس از نقل کلام مرحوم فیض‌کاشانی^{۲۲۵} که به نوعی همین احتمال را در معنای روایت مطرح می‌کند، به این معنا اشکال کرده، می‌نویسد: فساد آنچه ایشان ذکر کرده‌اند مخفی نیست؛ زیرا اهل سنت همیشه ملازم و همراه اهل بیت نبودند تا ببینند که آنان در غیر مکه، شکسته نماز می‌گزارند و در خود مکه بدون قصد اقامت، تمام می‌خوانند؛ در نتیجه اعتقاد به تفضیل بعضی از شهرها بر بعضی دیگر خلاف تقیه باشد. در واقع از شعائر عامه و اهل سنت، تمام خواندن نماز در مسافرت است، اگرچه قصر را در کنار آن مرجوح می‌شمارند و مذهب شیعه را با اینکه مخالف اعتقادشان می‌دانند، پذیرفته‌اند و انکار و تشیعی نداشتند. [البته بنا به گفته شما] در این صورت قول به تخییر در حرمین که به نوعی عین مذهب عامه است، مانعی نداشته؛ لذا وجهی برای استتار و مخفی‌سازی باقی نمی‌ماند؛ در حالی که استتار و پنهانی بودن زمانی است که مورد انکار قرار بگیرند و نکوهش شوند...^{۲۲۶}

احتمال دوم: ممکن است مراد امام این باشد که ائمه علیهم السلام بعد از قصد اقامت در مکه، نماز را تمام می خواندند؛ زیرا بعید به نظر می رسد که ایشان در مکه به صرف تخییر و نه از باب قصد اقامت ده روز، تمام خوانده باشند؛ با اینکه خود ایشان دیگران را - در صورت قصد اقامت - امر به اتمام کرده، از تمام خواندن بدون قصد اقامت نهی می کردند. پس پاسخ امام علیه السلام این گونه بود و مصلحت ندید همان را که به هشام فرموده بود به عبدالرحمان نیز بگوید.^{۲۲۷}

احتمال سوم: چه بسا کلام امام علیه السلام که فرمود: «لَا كُنْتُ أَنَا...»، استفهام انکاری یا تقریری باشد؛ در این صورت، مراد حضرت این گونه است: «آیا من و پدرانم نبودیم که وقتی وارد مکه می شدیم، نماز را تمام می خواندیم [و اعتقادمان را که حتمیت قصر بود] از عامه پنهان می ساختیم؟ یعنی وضع و حالمان را از ایشان مخفی می کردیم تا متوجه نشوند که ما در سفر، نماز را شکسته می خوانیم. در این صورت معنای «اسْتَرْنَا مِنَ النَّاسِ» این است که خودمان را از مردم پنهان می کردیم، نه اینکه تمام خواندن را از آنها مخفی می ساختیم. بنابراین معنا، امام علیه السلام آنچه را از هشام نقل شده بود، تأیید می کند.^{۲۲۸}

احتمال چهارم: آنچه از کلام راوی (إِنَّ هِشَامًا رَوَى عَنْكَ أَنَّكَ أَمَرْتَهُ بِالتَّامِّ) فهمیده می شود این است که امر به تمام خواندن نماز در این اماکن، تقیه ای بوده و تمام خواندن در آنجا افضل نیست. امام علیه السلام در پاسخ چنین برداشتی می فرماید: «مراد من از امر به اتمام، ترس از اهل سنت و برای تقیه نبوده؛ بلکه به جهت فضیلت آن اماکن این گونه امر کردم. من و پدرانم وقتی وارد مکه می شدیم مخفی از عامه نماز را تمام می خواندیم». در این صورت، امام علیه السلام فهم و برداشت هشام، مبنی بر تقیه ای بودن اتمام را رد نمودند.^{۲۲۹}

جمع بندی بین ادله

۱. جمع عرفی

الف) تخییر موضوعی: در مورد این جمع که مرحوم صدوق^{۲۳۰} و قائلین به تعین

قصر مطرح می‌کنند؛ باید گفت:

روایات دال بر وجوب اتمام که در فصل دوم مقاله مطرح گردید، نسبت به قصد اقامت ده روز و عدم آن، اطلاق دارند، و روایات دال بر تعیین قصر، تمام بودن نماز در این اماکن را به قصد اقامت ده روز مقید نموده است؛ بنابراین عمومیت ناشی از اطلاق ادله تمام، بر تقيید ناشی از ادله تقصیر حمل می‌گردد. در این صورت، روایات فصل دوم بعد از این حمل و جمع عرفی، بر استحباب انتخاب اقامت ده روز در این اماکن توسط مسافر دلالت می‌کنند؛ به عبارت دیگر، این روایات مسافر را ترغیب می‌کنند که در این اماکن عزم و قصد اقامت کند.

با توجه به این بیان، مشخص می‌شود که تخییر مستفاد از روایات مذکور در فصل سوم مقاله، به تخییر مسافر بین انتخاب قصد اقامت ده روز و عدم آن معنا می‌گردد؛ یعنی مسافر در این اماکن شریف، مخیر است خود را از کسانی قرار دهد که با قصد اقامت ده روز، نمازشان را تمام می‌خوانند و یا از کسانی باشد که نمازشان را شکسته می‌خوانند و به اصطلاح، تخییر مستفاد از این روایات، به تخییر موضوعی معنا می‌شود نه حکمی.

طبق این حمل، میان اماکن چهارگانه و دیگر شهرها تفاوتی وجود ندارد؛ مگر اینکه بگوییم انتخاب اقامت ده روز توسط مسافر و در نتیجه تمام خواندن او در این اماکن افضل است.^{۲۳۱}

اشکال

فائیلین به تخییر حکمی در این اماکن، که قول مشهور فقهاست، اشکالات متعددی مطرح کرده‌اند که به این صورت دسته بندی و بیان می‌شود:

اشکال اول به تخییر موضوعی

طبق این جمع که بیان شد، دیگر ویژگی و مزیتی برای این اماکن شریف باقی

نمی‌ماند؛ زیرا مسافر در تمام شهرها مخیر است که «قصد اقامت ده روز» کند و نیز مخیر است که چنین قصدی نکند؛ در حالی که آنچه از روایات (مانند روایاتی که تمام خواندن را مذخور و از علوم مخزون الهی به شمار آورده است) به دست می‌آید، این است که در اماکن چهارگانه، نوعی ویژگی و مزیت وجود دارد.^{۲۳۲}

برای فهم بیشتر و بهتر از این اشکال، شایسته است اشاره‌ای به کلام مرحوم بحرانی داشته باشیم. ایشان می‌گویند:

وجوب تعینی «قصر»، در صورت عدم قصد اقامت و وجوب «تمام» در صورت عزم بر اقامت، نزد اصحاب ائمه، امری واضح و معلوم بوده؛ بلکه چه‌بسا بتوان آن را از ضروریات دین در نزد ایشان بر شمرد... حال اگر اتمام آورده در این روایات را مقید به قصد اقامت ده روز بدانیم [همان‌گونه که مرحوم صدوق و کسانی که نظر ایشان را قبول کرده‌اند، قائل به آن هستند]، دیگر وجهی برای تکرار این مسئله در اخبار متعدد - که در این باب مطرح شده است - نمی‌ماند؛ [چرا که طبق این جمع، روایات به امری بدیهی اشاره می‌کنند و این با تعدد روایات باب و سؤال از نماز مسافر در این اماکن سازگار نیست]. پس حق این است که بگوییم نماز مسافر در این اماکن و سؤال‌ها در ویژگی این اماکن، تنها به این خاطر بوده که آنان مزیت و خصوصیتی از برای این اماکن شنیده بودند و آن همان رجحان اتمام بدون قصد اقامت است.^{۲۳۳}

پاسخ از اشکال اول

مرحوم صدوق و پیروان او، مزیت این اماکن شریف را نفی نکرده‌اند؛ چرا که طبق این حمل، صرف «اقامت گزیدن به مدت ده روز» و در نتیجه تمام خواندن نماز، فضیلت دارد؛ در حالی که در دیگر شهرها این فضیلت و خصوصیت نیست؛ به عبارت دیگر، استحباب و رجحان قصد اقامت ده روز در این اماکن، همان خصوصیتی است که باعث ممتاز شدن آن در مقایسه با دیگر شهرها شده و سبب تعدد سؤال اصحاب از ائمه علیهم‌السلام گردیده است.^{۲۳۴}

نکته: البته از ظاهر روایاتی که تمام خواندن مسافر در این اماکن را مذخور و مخزون علم الهی شمرده‌اند،^{۲۳۵} به دست می‌آید که خود «تمام خواندن» موضوع امر مذخور است، نه اینکه مقدمه آن باشد و قصد اقامت موضوع آن. بنابراین معنای این‌گونه روایات همان مشروعیت تمام خواندن مسافر در این اماکن به خاطر خصوصیت آن اماکن، خواهد بود. پس آنچه در جواب از اشکال آوردیم، به نوعی تأویل بردن این روایات به معنای غیر ظاهر است.^{۲۳۶}

اشکال دوم بر تخییر موضوعی

در اینجا نمی‌توان گفت که این جمع نسبت به برخی از روایات دال بر اتمام، جاری است؛ (روایاتی که امر به اتمام در آنها با عباراتی همچون «وَلَوْ صَلَاةً وَاحِدَةً» یا «مرارا» و یا «حِينَ تَدْخُلُ» همراه است)؛^{۲۳۷} چراکه این اخبار بر تمام خواندن مسافر به مجرد دخول یا گذر کردن از این اماکن و یا حتی با اقامه یک نماز در آن، تصریح دارند و به اصطلاح، بر تمام خواندن نماز در جایی که قصد اقامت نشده باشد، نص بوده، قابل تقیید نیست.^{۲۳۸}

اشکال سوم بر تخییر موضوعی

سومین اشکال را مرحوم بحرانی این‌گونه مطرح نموده است:

همان‌گونه که معلوم است، موضوع روایات دال بر وجوب قصر [که در فصل نخست رساله مطرح گردید]، تنها شامل دو حرم است؛ [حرم الله و حرم الرسول ﷺ] و در نتیجه، تعارض [بدوی] منحصر در همین دو حرم خواهد بود؛ در حالی که مدعای مرحوم صدوق، وجوب تقصیر در هر چهار مکان شریف است؛ [مادام که قصد اقامت نکرده باشد]. بدین ترتیب اخبار دال بر وجوب اتمام، که موضوع آنها دو حرم شریف دیگر است، بدون معارض [بدوی] باقی می‌ماند و تنها خبری که نص بر تقصیر در دو حرم دیگر است، روایت عمار ساباطی^{۲۳۹} است که درباره حائر حسینی (علیه السلام) وارد شده،

[در این صورت اخباری که موضوع آنها کوفه و حرم امیر مؤمنان علیه السلام بود، بدون معارض باقی می ماند] و آن هم ضعیف و نادر است و صلاحیت معارضه با اخبار دال بر تمام را ندارد. در هر حال، اخبار کوفه که معارضی ندارد، چرا باید از تحت اخبار دال بر اتمام خارج گردد؟^{۲۴۰}

به عبارت بهتر، مرحوم صدوق با این جمع، تنها مسئله نماز مسافر در دو حرم الهی و نبوی را حل کرده است.

ب) **تخیر حکمی:** این جمع (تخیر همراه با افضلیت اتمام) که برخی از قائلین به قول مشهور، آن را مطرح می کنند؛ به این شرح است:

معنا و تفسیر اول از تخیر حکمی

روایات تخیر، بر این مطلب تصریح کرده اند که مسافر بین انتخاب قصر یا اتمام در اماکن چهارگانه مختار است، و به اصطلاح این دسته از روایات، نص در تخیرند؛ در حالی که روایات اتمام، در وجوب تعیینی تمام خواندن نماز ظهور دارند. بنابراین با توجه به اینکه روایات تخیر از روایات اتمام اظهر است، از وجوب تعیینی آن دست برمی داریم و بر وجوب تخیری با استحباب تمام خواندن، حمل می کنیم؛ به عبارت دیگر تمام خواندن مسافر در این اماکن، عمل به یکی از افراد وجوب تخیری خواهد بود، که البته افضل آن نیز هست. شواهدی از میان روایات تخیر بر این حمل وجود دارد که در آن تصریح می کنند: تمام خواندن در این اماکن، به نحو تعیینی واجب نیست؛ همچون روایت علی بن یقطین،^{۲۴۱} روایت ابن مختار^{۲۴۲} و عمران.^{۲۴۳}

از سوی دیگر، روایات تقصیر بر شکسته خواندن نماز، مادامی که قصد اقامت نکرده باشد، ظهور دارند که این روایات نیز با توجه به اظهاریت روایات تخیر در جواز شکسته خواندن نماز در این اماکن، بر نفی وجوب تعیینی اتمام (نفی حتمیت تمام خواندن)، مگر در جایی که قصد اقامت شده باشد، حمل می گردد.

بنابراین معنای روایات تقصیر این است که مسافر در این اماکن بین شکسته و تمام خواندن نماز مخیر است؛ جز آنجا که قصد اقامت ده روز کند. در این صورت است که تنها تمام خواندن نماز بر او واجب می‌گردد؛ (اتمام به نحو تعیینی بر او واجب می‌شود).^{۲۴۴}

اشکال بر این معنا از تخییر حکمی

مرحوم حائری،^{۲۴۵} خوئی^{۲۴۶} و وحید بهبهانی،^{۲۴۷} دست برداشتن از ظهور تعیینی روایات اتمام را - با توجه به اظهریت روایات تخییر بر جواز- حملی عرفی می‌دانند و آن را قبول می‌کنند؛ اما نسبت به روایات تقصیر، حمل آن را بر جواز و مرجوحیت نمی‌پذیرند؛ چرا که دلالت این روایات را بر شکسته خواندن نماز، مادامی که قصد اقامت نشده باشد، را صریح و غیر قابل حمل می‌دانند؛ به عبارت دیگر، هم روایات تخییر و هم روایات تقصیر را، بر مفاد و مؤدای خود نص می‌دانند و نسبت به این دو دسته از اخبار، قائل به تعارض می‌شوند که در صفحات بعد، به آن خواهیم پرداخت.

تفسیر دوم از تخییر حکمی

مرحوم حکیم در مقام جمع بین ادله، تخییر حکمی را این‌گونه بیان کرده است: «حکم اولی در این اماکن، تخییر مسافر بین شکسته و تمام خواندن نماز است، مگر آنکه عنوان دیگری بر آن عارض شود، در این صورت تنها یکی از آن دو (قصر یا اتمام) بر مسافر واجب خواهد شد. بنابراین، اختلاف اصحاب در این مسئله، ناشی از اختلاف اوامر صادر شده از سوی ائمه علیهم‌السلام برای ایشان خواهد بود که آن نیز ناشی از تفاوت جهاتی است که بر حسب آن، یکی از این دو امر به صورت معین (بر مسافر) واجب می‌باشد».^{۲۴۸} [یعنی اگر عنوان ثانوی پدید آید، حکم مسافر در این اماکن تغییر می‌کند؛ مثلاً اگر قصد اقامت (ده روز) کند، تنها تمام خواندن نماز در این اماکن بر او واجب است و دیگر حق ندارد نمازش را به استناد حکم اولی در این مواضع (که تخییر است)، شکسته بخواند.]

۲. تعارض

همان‌گونه که گذشت، گروهی از فقها دلالتِ بعضی از اخبار را آبی و عاری از حمل و جمع عرفی می‌دانند؛ لذا در بحث جمع‌بندی بین روایاتِ باب، قائل به تعارض می‌شوند و با توجه به مرجحات مطرح شده از سوی معصومین علیهم‌السلام، بعضی را بر بعض دیگر ترجیح می‌دهند؛ به جهت نظم هرچه بهتر و دسته‌بندی شفاف‌تر، مرجحات مطرح شده در کلمات این علما را به «مرجح خاص» و «مرجح عام» تقسیم نموده و بدین‌گونه ارائه می‌کنیم:

الف) ترجیح خاص

در مورد اخبار متعارض باید گفت: اگر در روایات همان باب، حدیثی از ائمه اطهار علیهم‌السلام ناظر به اختلاف روایات در آن مسئله خاص، وارد شده باشد و امام علیه‌السلام در آن روایت یکی از طرفین را بر دیگری ترجیح دهد، در اصطلاح «ترجیح خاص» نامیده می‌شود. در این بحث نیز این ترجیح وجود دارد؛ چنان‌که پیش‌تر نیز مطرح گردید؛ علی بن مهزیار^{۲۴۹} بعد از آنکه اختلاف و تعارض روایات وارد شده در این مسئله را در نامه‌ای برای امام جواد علیه‌السلام ارسال کرد، حضرت در پاسخ، ناظر به روایاتِ باب، تخییر همراه با افضلیت تمام را برای مسافرِ این اماکن، مأمور به می‌داند. بنابراین در بحث ما ترجیحی خاص از سوی ائمه وارد شده و دیگر وجهی برای رجوع به مرجحات عام که در تمام فقه جاری است و کلیات آن در علم اصول مطرح می‌گردد، باقی نمی‌ماند.^{۲۵۰}

اشکال

اگر به روایت علی بن حدید بنگریم، خواهیم یافت که در آن حدیث، ابن‌حدید اختلافِ اصحاب در بیان حکم مسافرِ این اماکن را، به امام رضا علیه‌السلام نیز عرضه می‌کند و امام علیه‌السلام در پاسخ ایشان، تمام خواندن را منوط به قصد اقامت ده روز می‌داند؛ بنابراین، چه وجهی دارد که در ترجیح خاص، به روایت علی بن مهزیار استناد کنیم و روایات

دال بر اتمام و تخییر را بر احادیث تفصیر مقدم بدانیم، در حالی که روایت ابن حدید نیز به نوعی ناظر به این اختلاف بوده و اتمام در آن به قصد اقامت ده روز، منوط و مشروط گردیده است.^{۲۵۱}

جواب از اشکال

روایت علی بن حدید ضعف سندی دارد؛ بنابراین نمی‌تواند با حدیث ابن مهزیار معارضه کند؛ به عبارت دیگر، تقابل میان «حجت» و «لا حجت» است. پس روایت علی بن مهزیار تنها مرجح خاص در این مقام است؛ علاوه بر اینکه با عمل مشهور فقها به آن، نیز تقویت می‌گردد.

به فرض که هر دو روایت را از جهت سند یکسان بدانیم، اما روایت علی بن مهزیار مقدم است؛ چراکه از خود معصومین وارد شده که در این موارد ترجیح با روایت اخیر از حیث زمان است؛^{۲۵۲} به این معنا که اگر روایتی از یکی از معصومین علیه السلام صادر گردید و معصوم بعد از آن، به گونه دیگری (منافی با آن) پاسخ داد، کلام امام بعدی مقدم است. در بحث ما نیز، روایت ابن مهزیار که از امام جواد علیه السلام صادر گردیده، بر روایت ابن حدید که از امام رضا علیه السلام است، مقدم می‌باشد. بنابراین مرجح خاص، تنها حدیث ابن مهزیار خواهد بود.^{۲۵۳}

ب) ترجیح عام

در باب تعادل و ترجیح که از مباحث علم اصول است، مرجحات منصوص، به پنج دسته «ترجیح به احذیث»، «ترجیح به صفات»، «ترجیح به شهرت»، «ترجیح به موافقت با کتاب» و «ترجیح به مخالفت با عامه» تقسیم و حجیت آنها ارزیابی می‌شود؛ هرچند که بعضی از علما از میان این مرجحات، تنها ترجیح به موافقت با کتاب و مخالفت با عامه را می‌پذیرند.^{۲۵۴}

در مسئله حکم نماز مسافر در اماکن اربعه، فقها در مقام تعارض میان روایات باب،

تنها به «مرجح شهرت» و «مرجح مخالفت با عامه» اشاره می‌کنند؛ البته ترجیح به مخالفت با عامه را در بحث تقیه‌ای بودن دسته‌ای از روایات مطرح می‌کنند. بنابراین، آنچه در این قسمت، از میان مرجحات عام به آن اشاره خواهیم کرد، در مرحله اول ترجیح به شهرت، و بعد از آن ترجیح به مخالفت با عامه می‌باشد.

یک - ترجیح به شهرت

پیش از آنکه نظریات فقها را در این زمینه مطرح کنیم، شایسته است ابتدا شهرت و اقسام آن را بیان نماییم:

شهرت سه نوع است:

- شهرت روایی؛ یعنی راویان بسیاری روایتی را نقل کنند و در مقابل آن، ندرت و شذوذ قرار گیرد. مشهور فقها این قسم را از جمله مرجحات باب تعارض می‌دانند.

- شهرت عملی؛ یعنی استناد مشهور فقها در عمل و در مقام حکم دادن، به خبر و روایتی، که این شهرت جبران‌کننده ضعف سند روایت می‌شود.

- شهرت فتوایی؛ و آن به این معنا است که فتوایی مشهور باشد، بی آنکه سند آن فتوا را بدانیم؛ حال این عدم آگاهی از سند، یا به این خاطر است که روایتی در باب وجود ندارد، یا وجود دارد، لیکن فتوا برخلاف آن است و یا بر طبق آن است، اما نمی‌دانیم مستند به این روایت بوده یا خیر.^{۲۵۵}

در بخش اول مقاله مطرح گردید که نخستین دلیل قائلین به تقصیر، شهرت مستفاد از روایت علی بن مهزیار و سعد بن عبدالله است و به تعبیر مرحوم اصفهانی^{۲۵۶} (شیخ الشریعه) شهرت (عملی و فتوایی) مستفاد از این دو روایت، از جمله مبعادات قول به اتمام است. هرچند که در آنجا کلمات فقها به‌طور کامل (نسبت به اصل استفاده شهرت از این دو روایت و حجیت آن و نظر موافقین و مخالفین) مطرح گردید، ولی آنچه در اینجا به دنبال آن هستیم، این است که ایشان به عنوان مرجح از آن استفاده نکردند. ولی

در عوض قائلین به تخییر که در این شهرت خدشه کرده بودند، در این بحث شهرت تخییر را به عنوان مرجح ذکر می‌کنند که البته در ادامه متن به کلام ایشان، اشاره می‌گردد.

برخی از قائلین به تخییر، مانند مرحوم نراقی^{۲۵۷} و محقق اصفهانی^{۲۵۸} (شیخ محمد حسین)، در مقام تعارض میان «روایات دال بر تقصیر» با «احادیث دال بر اتمام و تخییر»، به مرجح شهرت اشاره می‌کنند و می‌فرمایند: «بنابراین، به خاطر همین جهت [شهرت عملی] ترجیح با روایات اتمام و تخییر است. علاوه بر اینکه به اعتبار شهرت روایی و فتوایی نیز ترجیح با این روایات [اتمام و تخییر] است».

دو - ترجیح «مخالفت با عامه» در نگاه قائلین به تخییر با افضلیت تمام

برخی از کسانی که به «تخییر با افضلیت اتمام» نظر داده و روایات تقصیر را نص در شکسته خواندن نماز در اماکن اربعه می‌دانند، در باب تعارض بین «روایات تقصیر» با «روایات دال بر اتمام و تخییر»، این مرجح را ذکر می‌کنند و آن را در باب «تقیه‌ای بودن روایات تقصیر» مطرح می‌کنند و برای این حمل (حمل بر تقیه‌ای بودن این دسته از روایات) ادله و وجوهی بیان کرده‌اند که در ادامه به ترتیب به آنها اشاره می‌کنیم. البته پیش از بیان این وجوه، لازم است به اقسام تقیه اشاره‌ای کنیم تا مراد از آن، در این مبحث واضح شود. همچنین به جهت وضوح هرچه بیشتر مبحث تقیه، شایسته است به آرای مذاهب چهارگانه اهل سنت، در منابع معتبر خودشان اشاره‌ای داشته باشیم:

اقسام تقیه

- گاهی به دلیل وجود کسانی در مجلس تخاطب، خود امر امام علیه السلام تقیه‌ای است.
- گاهی نیز امام علیه السلام در مورد چیزی حکم می‌کنند یا نظری می‌دهند تا عمل‌کنندگان به آن، به عنوان شیعه شناخته نشوند و این، تقیه در عمل است.

در این مسئله، بحث در مورد تقیه از نوع دوم است؛ یعنی اگر - مثلاً - گفته می‌شود روایات قصر، تقیه‌ای است؛ مراد این است که شیعیان در این گونه احادیث، مکلف به تقصیر شده‌اند تا در این اماکن خاص شناخته نشوند.^{۲۵۹}

نظریه اهل سنت در مورد نماز مسافر

ابن قدامه در کتاب «المغنی» می‌نویسد: «نظریه ابن حنبل تخییر است و رأی شافعی و مالکی اتمام و حنفی به وجوب تقصیر فتوا داده‌است».^{۲۶۰}

نظریه ایشان در کتاب «بداية المجتهد و نهاية المقتصد»^{۲۶۱} این گونه آمده است: ابوحنیفه و پیروانش، قائل به تعیین قصر هستند. شافعی قائل به تخییر است. مالک در بیشتر روایات نقل شده از او، قصر را مستحب مؤکد شمرده و ابن حنبل، شکسته خواندن را رخصت دانسته و اتمام را افضل می‌شمارد.

دو کتاب «الأمم» و «المهذب» که درباره فقه شافعی در قرن پنجم و ششم نوشته شده‌اند، گفته‌اند: شافعی فتوا به جواز قصر داده است^{۲۶۲} و کتاب «بدائع الصنائع» که بر اساس فقه حنفی نگاشته شده، نظریه ابوحنیفه را تعیین قصر می‌داند.^{۲۶۳}

الجزیری در کتاب «الفقه علی المذاهب الأربعة» می‌نویسد: نظریه شافعی و حنبلی تخییر بین قصر یا اتمام است. البته با این تفاوت که حنابله اتمام را افضل می‌دانند و شافعی‌ها نیز به شرطی که سفر به حد سه مرحله رسید، قصر را بهتر می‌دانند و حنفی‌ها و مالکی‌ها بر این مطلب اتفاق دارند که شکسته خواندن از مستحبات مؤکد است؛ ولی در جزایی که بر ترک آن مترتب می‌شود اختلاف دارند.^{۲۶۴}

اکنون که مراد از تقیه و آرای اهل سنت در این زمینه مشخص گردید، به ادله قائلین به تخییر در اثبات تقیه‌ای بودن روایات تقصیر می‌پردازیم:

ادله تخیری‌ها در اثبات تقیه‌ای بودن روایات تقصیر

دلیل نخست: واضح است که عامه و اهل سنت هیچ ویژگی برای این اماکن قائل

نیستند و شکسته خواندن نماز برای مسافر در تمام اماکن و شهرها را یکسان می‌دانند؛ همان‌طور که سیره و عملشان نیز گویای این مطلب است. هرچند نظرشان مختلف است و نظریه تعداد زیادی از ایشان به تخییر اشاره دارد؛ چرا که به ظاهر آیه شریفه ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ﴾ (نساء: ۱۰۱) تمسک بسته‌اند؛ یعنی ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ﴾ را به معنای جواز قصر نماز برای مسافر معنا می‌کنند؛ به عبارت دیگر، ظاهر آیه شریفه را ملاک قرار می‌دهند و این‌گونه معنا می‌کنند: «هنگامی که سفر می‌کنید، گناهی بر شما نیست اگر نماز را شکسته بخوانید».

البته جای این مطلب، در بررسی حکم کلی نماز در سفر است، اما اشاره می‌کنیم که علمای شیعه با استناد به روایات،^{۲۶۵} آن را عزیمت معنا می‌کنند و نه رخصت. از سوی دیگر شایسته نیست در این مطلب تردید کنیم که ائمه علیهم‌السلام برای این اماکن خصوصیتی قائل بودند. بنابراین، اگر امر به شکسته خواندن نماز در این دسته از روایات برای بیان حکم واقعی باشد، همانا این خصوصیت لغو خواهد بود و هیچ‌گونه تفاوتی میان این اماکن و غیر آن نیست. بنابراین باید گفت روایات دال بر قصر، بر تقیه حمل می‌شود؛ به طوری که اگر هیچ روایتی به غیر از روایات این دو دسته (روایات دال بر تخییر و دال بر تقصیر) در مقام وجود نداشت، باز هم به خاطر این قرینه قطعیه، اوامر دال بر تقصیر را بر تقیه حمل نموده، روایات تخییر را مقدم می‌شمردیم.^{۲۶۶} در حالی که روایات دال بر اتمام نیز خود دلیل دیگری بر این مطلب است.

اشکال دلیل اول

همان‌گونه که در بحث جمع عرفی اشاره شد، بنابر قول به تقصیر و حمل روایات بر تخییر موضوعی، این خصوصیت و مزیت نفی نمی‌شود؛ چراکه طبق این حمل، خود اقامت گزیدن به مدت ده روز و تمام خواندن نماز دارای فضیلت است؛ در حالی که در دیگر شهرها این فضیلت و خصوصیت وجود ندارد؛ به عبارت دیگر، استحباب و

رجحان در قصد اقامت، همان خصوصیتی است که باعث ممتاز شدن آن در مقایسه با دیگر شهرها می‌شود؛ لذا باید گفت: به استناد این دلیل نمی‌توان اخبار تقصیر را حمل بر تقیه کرد.

دلیل دوم: در روایات دال بر اتمام، تمام خواندن نماز، از امور «مذخور» و «مخزون» در علم الهی شمرده شده^{۲۶۷} و این نشان‌دهنده آن است که تمام خواندن نماز در این اماکن از خصائص شیعه محسوب می‌شود. بنابراین اوامر دال بر شکسته خواندن نماز که موافق با عامه است، به یقین از باب تقیه صادر شده‌اند.^{۲۶۸}

تفاوت دلیل نخست با دلیل دوم: این دلیل با دلیل پیشین تفاوت دارد؛ زیرا در اینجا، از روایات دال بر اتمام، مانند دو روایت یاد شده، فهمیده می‌شود که تمام خواندن، از ویژگی‌های شیعه محسوب می‌شود و در نتیجه روایات دال بر قصر، با این بیان، حمل بر تقیه می‌شوند؛ اما در دلیل قبل (دلیل اول) فارق از این روایات و با توجه به این قرینه که این اماکن واجد خصوصیتی هستند که آن را از دیگر اماکن ممتاز می‌کند و احادیث قصر همگام با اهل سنت هیچ‌گونه مزیتی برای آن قائل نیستند؛ لذا بر تقیه حمل شدند.

دلیل سوم: مرحوم خوئی سومین دلیل را حدیث معاویه بن وهب معرفی می‌کند که

فرمود:^{۲۶۹}

سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ التَّقْصِيرِ فِي الْحَرَمَيْنِ وَ التَّمَامِ، فَقَالَ: لَا تُتِمُّ حَتَّى تَجْمَعَ عَلَى مُقَامِ عَشْرَةِ أَيَّامٍ، فَقُلْتُ: إِنَّ أَصْحَابَنَا رَوَوْا عَنْكَ أَنَّكَ أَمَرْتَهُمْ بِالتَّمَامِ، فَقَالَ: إِنَّ أَصْحَابَكَ كَانُوا يَدْخُلُونَ الْمَسْجِدَ فَيُصَلُّونَ وَيَأْخُذُونَ نِعَاهُمْ وَيَخْرُجُونَ وَالنَّاسُ يَسْتَقْبِلُونَهُمْ يَدْخُلُونَ الْمَسْجِدَ لِلصَّلَاةِ فَأَمَرْتَهُمْ بِالتَّمَامِ.^{۲۷۰}

ایشان در توضیح روایت فرموده‌اند:

دلالت روایت بر تقیه‌ای بودن امر امام عَلَيْهِ السَّلَامُ بر قصر و مشروعیت تمام فی نفسه واضح و روشن است. والا اگر مشروع و صحیح نباشد، آیا مجرد خروج و رویارویی با عامه [در هنگام خروج از مسجد] از مسوغات اتمام است، و آیا این، همان امر به ترک نماز در آن

روز نیست؟! لذا باید گفت خود این بیان، شاهد درستی استناد تقيه‌ای بودن به اوامر تقصیر

است؛ والا چگونه امام علیه السلام امر به اتمام فرموده است در حالی که مأمور به نیست؟!

این فقیه بزرگوار در ادامه، کلام خود را با بیان روایت عبدالرحمان بن حجاج تأیید

می‌کند:

ممکن است آنچه را مطلوب ماست، با روایت ابن حجاج تأیید کنیم: «قُلْتُ لِأَبِي

الْحُسَيْنِ عليه السلام إِنَّ هِشَامًا رَوَى عَنْكَ أَنَّكَ أَمَرْتَهُ بِالتَّمَامِ فِي الْحَرَمَيْنِ وَ ذَلِكَ مِنْ أَجْلِ النَّاسِ قَالَ

لَا كُنْتُ أَنَا وَ مَنْ مَضَى مِنْ آبَائِي إِذَا وَرَدْنَا مَكَّةَ أَمْتَمْنَا الصَّلَاةَ وَ اسْتَرْنَا مِنَ النَّاسِ»^{۲۷۱}؛

چرا که آنچه از استتار تمام خواندن به دست می‌آید، این است که اتمام مخالف تقيه

است و عمل عامه بر شکسته خواندن نماز بوده است.^{۲۷۲}

در گذشته در خصوص معنای امر امام علیه السلام بر تمام خواندن نماز، در این دو روایت

(ذیل روایت ابن وهب و روایت ابن حجاج) و در بیان جهت این امر، به طور کامل و

مفصل توضیحاتی به نقل از فقها ارائه گردید و چنان‌که بیان شد، یکی از احتمالات

مطرح در خصوص روایت این است و در جهت استتار، وجوه دیگری نیز وجود دارد

که از تکرار آن در اینجا صرف نظر می‌کنیم:

سه - ترجیح «مخالفت با عامه» در نگاه قائلین به تعیین قصر

قائلین به تقصیر، در فرض تعارض نیز به مرجح «مخالفت با عامه» اشاره و به آن

استناد می‌کنند و به استناد آن، اخبار اتمام و تخییر را حمل بر تقيه نموده‌اند.

در این مورد کلام مرحوم وحید بهبهانی را می‌آوریم:

از مهم‌ترین اسباب اختلاف در روایات صادره از ائمه معصوم علیهم السلام تقيه است و این

امری است که عقل و نقل متواتر^{۲۷۳} بر آن دلالت دارد؛ از سویی هر دو حرم شریف

(مکه و مدینه) از مشاهد اهل سنت است؛ به طوری که ترک تقيه در این دو مکان

ممکن نیست؛ لذا باید گفت: تمام خواندن نماز در این اماکن، به طور قطع از روی تقيه

است. درست است که اهل سنت وظیفه مسافر را در تمام شهرها تخییر میان قصر و

اتمام می‌دانند، اما شعارشان اتمام است؛ همان‌طور که:
 - حج تمتع را صحیح شمرده‌اند، لیکن شعارشان غیر تمتع است.
 - تکتف را مستحب شمرده‌اند، لیکن آن را از شعائر اهل سنت به حساب می‌آورند.
 - سجده بر خاک را مستحب می‌دانند، اما آن را از شعائر شیعه می‌شمارند.
 و مانند این موارد در فقه بسیار است به طوری که برخی از مسائل، از شعائر اهل سنت است و با اینکه یک طرف را جایز می‌دانند، اما آن طرف دیگر را از شعائر شیعه محسوب می‌کنند. در مبحث ما هم شکسته خواندن را اجازه می‌دهند، ولی آن را از شعائر شیعه می‌شمارند. شیعیان در تمام این موارد به دستور ائمه علیهم‌السلام به تقیه عمل کرده‌اند؛ چنان که در روایتی آمده است: «این اعمال را از شما قبول نمی‌کنند»؛ یعنی اهل سنت با اینکه تقصیر را حلال می‌دانند و گاهی خود نیز آن را انجام می‌دهند، ولی از شما نمی‌پذیرند و آن را شعار شما می‌دانند و چه بسا اگر آن عمل را انجام دهید، مورد آزار و اذیت قرار بگیرید. چگونه می‌شود که اخبار دال بر تخیر با رجحان تمام - که همان مذهب و نظر اهل سنت است - مذهب و رأی شیعه هم باشد؟! با اینکه در اخبار متواتر به ما رسیده است: «آنچه موافق عامه است، به جهت تقیه بوده و رشد و تعالی در مخالفت آن است».

خلاصه اینکه تمام خواندن از شعائر عامه و قصر خواندن از ویژگی‌های شیعه است و مبحث ما نیز مانند سایر مباحثی است که ائمه تصریح کرده‌اند که به خاطر حفظ خود و کیان تشیع، ما را به اختلاف انداخته‌اند [و سبب صدور روایات متعارض شده‌اند]. بنابراین، رعایت قاعده در شناخت روایات مخالف با اهل سنت از موافق، جای هیچ شبهه‌ای را در انحصار حکم بر طبق نظر مرحوم صدوق؛ یعنی تعیین قصر باقی نمی‌گذارد.^{۲۷۴}

اشکالات تقیه‌ای شمردن روایات اتمام

اشکال نخست: بعضی از روایات^{۲۷۵}، بر این مورد حمل نمی‌شوند؛ یعنی روایاتی که تمام خواندن را از امور مخذور و مخزون علم الهی شمرده‌اند، قابل حمل بر تقیه

نیستند؛ چرا که وجهی ندارد که اگر اتمام از روی تقیه صادر شده، ائمه علیهم‌السلام آن را از امور مخزون در علم الهی معرفی کنند.

اشکال دوم: اگر تمام خواندن از روی تقیه باشد، لازم بود ائمه علیهم‌السلام در پاسخ پرسش اصحاب از حکم مسافر در این اماکن، این‌گونه می‌فرمودند: «مخفیانه دو رکعت خوانده، سلام بده و برای اینکه آشکار نشود شکسته خوانده‌ای، دو رکعت دیگر هم بخوان».

اشکال سوم: روشن است که مسجد کوفه و حائر حسینی از مشاهد خاص شیعه است؛ حال چگونه می‌توان گفت که مراد از امر به اتمام در این دو مکان، امر به تخییر نیز هست و در اینجا حمل بر تقیه می‌شود؟!^{۲۷۶}

پاسخ مرحوم بهبهانی به اشکال سوم

درست است که مسجد کوفه و حائر حسینی از مشاهد خاص شیعه به شمار می‌آید، لیکن تفاوتی میان آن دو و مکه و مدینه نیست؛ چرا که در کتب عامه و خاصه، از پیامبر خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ائمه اطهار علیهم‌السلام روایات بسیاری در فضیلت مسجد کوفه و نماز خواندن در آن و زیارت اباعبدالله الحسین علیه‌السلام وارد شده است؛^{۲۷۷} بنابراین اهل سنت نیز در این اماکن تجمع کرده و آمدوشد داشته و دارند. روشن است که اگر این دو مکان شریف، مخصوص شیعه بود، آنان توسط اهل سنت مورد اذیت و آزار قرار گرفته، از آنجا بیرون می‌شدند و ائمه نیز از آمدن آنان به این اماکن نهی می‌کردند. در حالی که چنین نبوده و اهل سنت در کنار شیعه، به این دو مکان آمدوشد داشته و با هم زندگی می‌کردند و چه بسا شیعیان در اینجا در اقلیت هم بوده‌اند. به همین خاطر است که زیارت اربعین از علامات شیعه و مؤمنان شمرده شده^{۲۷۸} و یا زیارت حضرت امام رضا علیه‌السلام از علامات مؤمنان خاص محسوب گردیده است.^{۲۷۹}

عملکرد متوکل را همه می‌دانیم و شنیده‌ایم که چه آزار و اذیت‌ها به شیعه روا داشت.^{۲۸۰} در عصر وی اگر به شیعه بودن کسی پی می‌بردند، ساعتی مهلتش

نمی‌دادند.^{۲۸۱} بنابراین اشکال سوم مبنی بر اختصاص دو مکان مسجد کوفه و حائر حسینی به شیعیان محل تأمل و دقت است.

برداشت و نتیجه

پس از روشن شدن مستند اقوال و بررسی تک‌تک روایات از جهت دلالت، که هر یک از قائلین نسبت به قول خود مطرح کرده‌اند، به بیان نظریات علمای دیگر در این زمینه پرداختیم و بعد از اینکه عبارات فقها را در دلالت این مستندات، به صورت منطقی مقابل یکدیگر قرار دادیم، در ذیل قول به تخییر، وجوه جمع روایات باب را مطرح نمودیم و بنابر قاعده اصولی، ابتدا جمع عرفی را بیان کردیم که به نقل از قائلین به وجوب قصر، تخییر موضوعی و قائلین به تخییر، تخییر حکمی بیان شد و بعد از آن، در فرض تعارض، ابتدا مرجح خاص به نقل از فقها و علما مطرح و سپس، بحث مرجح عام ارائه شد که بنا به کلام فقها، در این مبحث، منحصر به مرجح «شهرت» و «مخالفت با عامه» است. همچنین نظریات و کلمات علما در این باره را با دسته‌بندی مناسب آوردیم و در اختیار محققان و پژوهشگران قرار دادیم. امید است مورد رضایت حضرت بقیة الله اعظم علیه السلام قرار گیرد!

پی‌نوشت

۱. الذریعه الی تصانیف الشیعه، ج ۱۷، ص ۱۰۰.
۲. همان، ج ۱۷، ص ۱۰۱.
۳. همان، ج ۴، ص ۴۴۸.
۴. الحدائق الناضره فی احکام العترة الطاهره، ج ۱۱، ص ۴۳۸ به بعد.
۵. مصابیح الظلام، ج ۲، ص ۱۸۷ به بعد؛ الحاشیه علی مدارک الأحکام، ج ۳، ص ۴۲۱ به بعد.

۶. ریاض المسائل فی تحقیق الاحکام بالدلائل، ج ۴، ص ۳۷۴ به بعد.
۷. مناهج الاحکام، ص ۷۴۴ به بعد.
۸. مستند الشیعه فی احکام الشریعه، ج ۸، ص ۳۰۴ به بعد.
۹. جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، ج ۱۴، ص ۳۲۹ به بعد.
۱۰. مهذب الاحکام، ج ۹ ص ۲۹۸ به بعد.
۱۱. کتاب الصلاة، ص ۶۵۰ به بعد.
۱۲. مفتاح الکرامه فی شرح قواعد العلامه، ج ۱۰ ص ۲۹۷ به بعد.
۱۳. مجمع الفائده و البرهان فی شرح إرشاد الاذهان، ج ۳، ص ۴۱۹ به بعد.
۱۴. صلاة المسافر، ص ۱۶۸ به بعد.
۱۵. همان، ص ۱۹۵ به بعد.
۱۶. النجم الزاهر فی صلاة المسافر، ص ۹۵ به بعد.
۱۷. البدر الزاهر فی صلاة الجمعة و المسافر، ص ۳۲۲ به بعد.
۱۸. مستمسک العروة الوثقی، ج ۸، ص ۱۷۹ به بعد.
۱۹. محاضرات فی فقه الامامیه، ج ۱، ص ۳۰۲ به بعد.
۲۰. موسوعة الامام الخوئی، ج ۲۰، ص ۳۹۵ به بعد.
۲۱. به عنوان نمونه: تذکرة الفقهاء، مختلف الشیعه فی احکام الشریعه، منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، الخلاف، جمل العلم والعمل، ذکرى الشیعه فی احکام الشریعه، المعتبر فی شرح المختصر، السرائر الحاوی... و...
۲۲. من لایحضره الفقیه، ج ۱، ص ۴۴۳، ح ۱۲۸۳؛ الخصال، ص ۲۵۲، حدیث ۱۲۳.
۲۳. مصابیح الظلام، ج ۲، ص ۲۰۴.
۲۴. کتاب الصلاة، مصباح: المشهور بین أصحابنا تخییر المسافر بین القصر و الاتمام، ورقه ۱۷۴، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، شماره ۷۰۰۸.
۲۵. المهذب، ص ۱۱۰.
۲۶. مصابیح الظلام، ج ۲، ص ۱۸۸.
۲۷. جواهر الکلام، ج ۱۴، ص ۳۳۰.

۲۸. تهذيب الاحكام، ج ۵، ص ۴۲۸، حديث ۱۴۸۷؛ الكافي، ج ۴، ص ۵۲۵، حديث ۸؛ وسائل الشيعه، ج ۸، ص ۵۲۴، ح ۱۱۳۴۶.
۲۹. كامل الزيارات، باب ۸۱، ص ۲۴۸، حديث ۷؛ مستدرک الوسائل، ج ۶، ص ۵۴۶، حديث ۳.
۳۰. مصابيح الظلام، ج ۲، ص ۱۸۷.
۳۱. موسوعه الامام خويي، ج ۲۰، ص ۴۰۱.
۳۲. حدائق الناظره في احكام العترة الطاهره، ج ۱۱، ص ۴۴۱ و ۴۴۲.
۳۳. احكام الصلاة (لشيخ الشريعه)، ص ۲۸۴.
۳۴. مستند الشيعه، ج ۸، ص ۳۱۱.
۳۵. رياض المسائل، ج ۴، ص ۳۸۰.
۳۶. بحار الانوار، ج ۸۶، ص ۸۳.
۳۷. حدائق الناظره في احكام العترة الطاهره، ج ۱۱، ص ۴۴۱.
۳۸. جواهر الكلام، ج ۱۴، ص ۳۳۰.
۳۹. احكام الصلاة (لشيخ الشريعه)، ص ۲۸۷؛ الحدائق الناضره في أحكام العترة الطاهره، ج ۱۱، ص ۴۴۲.
۴۰. احكام الصلاة (لشيخ الشريعه)، ص ۲۸۸.
۴۱. وسائل الشيعه، ج ۸، ص ۵۳۳، ح ۱۱۳۷۴؛ من لا يحضره الفقيه، ج ۱، ص ۴۴۳؛ تهذيب الأحكام، ج ۵، ص ۴۲۷.
۴۲. مصابيح الظلام، ج ۲، ص ۱۸۹؛ موسوعه الامام الخويي، ج ۲۰، ص ۴۰۱؛ مناهج الاحكام، ص ۷۵۸.
۴۳. مهذب الأحكام، ج ۹، ص ۳۰۰.
۴۴. مختلف الشيعه في أحكام الشريعه، ج ۳، ص ۱۳۴.
۴۵. وسائل الشيعه، ج ۸، ص ۵۳۳.
۴۶. مستمسك عروة الوثقى، ج ۸، ص ۱۸۱.
۴۷. جواهر الكلام، ج ۱۴، ص ۳۳۴.
۴۸. صلاة المسافر (للإصفهاني)، ص ۱۶۹.

۴۹. المعترف فی شرح المختصر، ج ۲، ص ۴۷۷.
۵۰. صلاة المسافر (للإصفهانی)، ص ۱۶۹.
۵۱. تهذیب الأحكام، ج ۵، ص ۴۲۷، ح ۱۴۸۴؛ وسائل الشیعه، ج ۸، ص ۵۲۸؛ تعبیر صحیحہ از مرحوم وحید بہبہانی است.
۵۲. مدارک العروۃ (للإشتہاردی)، ج ۱۹، ص ۳۷۸.
۵۳. الحاشیۃ علی مدارک الأحكام، ج ۳، ص ۴۲۷؛ مصابیح الظلام، ج ۲، ص ۱۹۰.
۵۴. تهذیب الأحكام، ج ۵، ص ۴۲۷، ذیل روایت ۱۴۸۳.
۵۵. مناهج الأحكام، ص ۷۵۸؛ بحار الأنوار، ج ۸۶، ص ۹۴.
۵۶. تهذیب الاحکام، ج ۵، ص ۴۷۴؛ وسائل الشیعه، ج ۸، ص ۵۲۵، حدیث ۱۱۳۴۵.
۵۷. ذخیرۃ المعاد فی شرح الإرشاد، ج ۲، ص ۴۱۳؛ صلاة المسافر (للسید الإصفهانی)، ص ۱۹۷؛ مناهج الأحكام، ص ۷۵۸.
۵۸. تهذیب الاحکام، ج ۵، ص ۴۷۴، ذیل حدیث ۱۶۶۸؛ مستند الشیعه، ج ۸، ص ۳۰۹.
۵۹. حدائق الناظره فی أحكام العترة الطاهرة، ج ۱، ص ۴۴۹.
۶۰. موسوعة الإمام خویی، ج ۲۰، ص ۴۰۱.
۶۱. وسائل الشیعه، ج ۸، ص ۵۰۹؛ تهذیب الأحكام، ج ۳، ص ۲۲۱؛ من لایحضره الفقیه، ج ۱، ص ۴۳۸.
۶۲. مصابیح الظلام، ج ۲، ص ۱۹۲؛ مناهج الأحكام، ص ۷۵۸.
۶۳. تهذیب الاحکام، ج ۵، ص ۴۲۷، ذیل حدیث ۱۴۸۳ و ۴۷۴.
۶۴. موسوعة الامام خویی، ج ۲۰، ص ۳۹۶.
۶۵. همان.
۶۶. مصابیح الظلام، ج ۲، ص ۱۹۳.
۶۷. مستمسک العروۃ الوثقی، ج ۸، ص ۱۸۱.
۶۸. همان.
۶۹. مصابیح الظلام، ج ۲، ص ۱۹۳.
۷۰. وسائل الشیعه، ج ۸، ص ۵۳۳، حدیث ۱۱۳۷۵، نکته قابل ذکر این است کہ تعبیر صحیحہ از مرحوم سبزواری در مہذب الاحکام، ج ۹، ص ۳۰۰ است.

٧١. مصابيح الظلام، ج ٢، ص ١٩٠؛ الحدائق الناضرة، ج ١١، ص ٤٤٨؛ موسوعة الإمام الخوئي، ج ٢٠، ص ٣٩٦.
٧٢. تهذيب الأحكام، ج ٥، ص ٤٢٧، ذيل روايت على بن حديد.
٧٣. مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص ١٨٢.
٧٤. مناهج الأحكام، ص ٧٥٧.
٧٥. الحدائق الناضرة في...، ج ١١، ص ٤٤٩.
٧٦. تهذيب الأحكام، ج ٥، ص ٤٢٨؛ الاستبصار، ج ٢، ص ٣٣٢؛ وسائل الشيعه، ج ٨، ص ٥٣٤، حديث ١١٣٧٧.
٧٧. علل الشرائع، ص ٤٥٤، حديث ١٠؛ وسائل الشيعه، ج ٨، ص ٥٣١، حديث ١١٣٦٩.
٧٨. مهذب الأحكام، ج ٩، ص ٢٩٩.
٧٩. الحدائق الناضرة، ج ١١، ص ٤٥٤.
٨٠. رياض المسائل، ج ٤، ص ٣٧٥.
٨١. مدارك العروه، كتاب الصلاة، صلاة المسافر، مسئله ١١، ص ٣٧٨.
٨٢. منتهى المطلب في تحقيق المذهب، ج ٦، ص ٣٦٦.
٨٣. المعتبر في شرح المختصر، ج ٢، ص ٤٧٧.
٨٤. مجمع الفائدة و البرهان، ج ٣، ص ٤٢٣.
٨٥. روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه، ج ٢، ص ٦٢٧.
٨٦. تهذيب الأحكام، ج ٥، ص ٤٢٨.
٨٧. وسائل الشيعه، ج ٨، ص ٥٣٤، حديث ١١٣٧٦؛ وسائل الشيعه، ج ٨، ص ٥٣٢، ذيل حديث ١١٣٦٩.
٨٨. مصابيح الظلام، ج ٢، ص ١٩٢ و ١٩٥.
٨٩. رياض المسائل، ج ٤، ص ٣٧٩.
٩٠. مستند الشيعه في أحكام الشريعة، ج ٨، ص ٣١٠.
٩١. مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص ١٨٢.
٩٢. مثل: وسائل الشيعه، ج ٨، ص ٥٣٠.

۹۳. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۲۰، ص ۴۰۲.
۹۴. تهذيب الاحكام، ج ۵، ص ۴۲۷.
۹۵. الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، ج ۱۱، ص ۴۵۴.
۹۶. مستند الشيعه في أحكام الشريعة، ج ۸، ص ۳۱۰؛ رياض المسائل، ج ۴، ص ۳۷۹؛ صلاة المسافر، ص ۱۷۲.
۹۷. كامل الزيارات، ص ۲۴۷.
۹۸. بحار الأنوار، ج ۸۶، ص ۸۰.
۹۹. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، ج ۱۴، ص ۳۳۴.
۱۰۰. النجم الزاهر في صلاة المسافر، ص ۹۷.
۱۰۱. الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، ج ۱۱، ص ۴۴۹.
۱۰۲. محاضرات في فقه الإماميه، ج ۱، ص ۳۰۶.
۱۰۳. مدارك العروة، ج ۱۹، ص ۳۸۹.
۱۰۴. مناهج الأحكام، ص ۷۵۷.
۱۰۵. به عنوان نمونه: كتاب المزار للشيخ المفيد، ص ۱۳۶.
۱۰۶. به عنوان نمونه: موسوعة الإمام الخوئي، ج ۲۰، ص ۲.
۱۰۷. من لا يحضره الفقيه، ج ۱، ص ۴۳۴، حديث ۱۲۶۵؛ دعائم الإسلام، ج ۱، ص ۱۹۵.
۱۰۸. السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى، ج ۱، ص ۳۴۳.
۱۰۹. مختلف الشيعه في أحكام الشريعة، ج ۳، ص ۱۳۶.
۱۱۰. رياض المسائل، (ط الحديثه)، ج ۴، ص ۳۸۲.
۱۱۱. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، ج ۱۴، ص ۳۳۹.
۱۱۲. مختلف الشيعه في أحكام الشريعة، ج ۳، ص ۱۳۴؛ تذكرة الفقهاء، (ط الحديثه)، ج ۴، ص ۳۶۷.
۱۱۳. مصابيح الظلام، ج ۲، ص ۱۹۵.
۱۱۴. المذهب، (لابن البراج)، ج ۱، ص ۱۱۰.
۱۱۵. مجمع الفائدة و البرهان في شرح ارشاد الأذهان، ج ۳، ص ۴۱۹.

۱۱۶. مختلف الشيعه فى احكام الشريعه، ج ۳، ص ۱۳۴.
۱۱۷. مصابيح الظلام، ج ۲، ص ۲۰۴.
۱۱۸. همان، ص ۲۰۳.
۱۱۹. جمل العلم و العمل، ص ۷۷.
۱۲۰. مختلف الشيعه فى احكام الشريعه، ج ۳، ص ۱۳۵.
۱۲۱. الحدائق الناضره فى احكام العترة الطاهره، ج ۱۱، ص ۴۳۸.
۱۲۲. رياض المسائل (ط الحديثه)، ج ۴، ص ۳۷۵.
۱۲۳. مصابيح الظلام، ج ۲، ص ۱۸۸.
۱۲۴. موسوعة الإمام الخوئى، ج ۲۰، ص ۳۹۵.
۱۲۵. ذكرى الشيعه فى احكام الشريعه، ج ۴، ص ۲۹۲.
۱۲۶. از باب نمونه: مرحوم عاملی در وسائل الشيعه، باب ۲۵ من ابواب صلاة المسافر، ذیل ح ۳۴، ج ۸، ص ۵۳۴.
۱۲۷. مختلف الشيعه، ج ۳، ص ۱۳۲.
۱۲۸. المبسوط، ج ۱، ص ۱۴۱؛ النهايه، ص ۱۲۴؛ السرائر، ج ۱، ص ۳۴۲؛ الوسيله، صص ۱۰۹ و ۱۱۰.
۱۲۹. المعتبر فى شرح المختصر، ج ۲، ص ۴۷۶.
۱۳۰. منتهى المطلب فى تحقيق المذهب، ج ۶، ص ۳۶۴.
۱۳۱. جواهر الكلام فى شرح شرائع الإسلام، ج ۱۴، ص ۳۳۰.
۱۳۲. مستند الشيعه فى احكام الشريعه، ج ۸، ص ۳۱۳؛ الحدائق الناضرة فى احكام العترة الطاهره، ج ۱۱، ص ۴۶۵.
۱۳۳. مجمع البحرين، ج ۵، ص ۱۰۴: «عكف في قوله تعالى ﴿سَوَاءٌ الْعَاكِفُ فِيهِ وَالْبَادِ﴾ أي مقيمين و «الباد» فيها أي الذي يتتابه من غير أهله و «العاكف» المقيم و البادي الطاري أي مستويان، لا يتفاضل أحدهما علي الآخر».
۱۳۴. ترجمه از آيت الله مكارم شيرازى.
۱۳۵. مختلف الشيعه فى احكام الشريعه، ج ۳، ص ۱۳۵.

۱۳۶. مستند الشیعه فی احکام الشریعه، ج ۸، ص ۳۱۳.
۱۳۷. المیزان، ج ۱۴، ص ۵۱۸ ذیل آیه شریفه.
۱۳۸. من لا یحضره الفقیه، ج ۲، ص ۲۱۲؛ تهذیب الأحکام، ج ۵، ص ۴۲۱.
۱۳۹. وسائل الشیعه، ج ۸، ص ۵۲۶؛ ح ۱۱۳۴۷؛ تهذیب الأحکام، ج ۵، ص ۴۲۶؛ الاستبصار، ج ۲، ص ۳۳۱.
۱۴۰. الکافی، ج ۴، ص ۵۲۴؛ تهذیب الأحکام، ج ۵، ص ۴۲۶؛ وسائل الشیعه، ج ۸، ص ۵۲۹.
۱۴۱. مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، ج ۳، ص ۴۲۰.
۱۴۲. مصابیح الظلام، ج ۲، ص ۱۸۸.
۱۴۳. مدارک الأحکام فی شرح عبادات شرائع الإسلام، ج ۴، ص ۴۶۷.
۱۴۴. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۲۰، ص ۳۹۸.
۱۴۵. مهذب الأحکام، ج ۹، ص ۲۹۹.
۱۴۶. الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، ج ۱۱، ص ۴۴۱.
۱۴۷. البدر الزاهر فی صلاة الجمعة و المسافر، ص ۳۲۷.
۱۴۸. تهذیب الأحکام، ج ۵، ص ۴۲۶؛ الاستبصار فیما اختلف من الأخبار، ج ۲، ص ۳۳۰؛ وسائل الشیعه، ج ۸، ص ۵۲۶؛ حدیث ۱۱۳۵۰ و ۱۱۳۵۱.
۱۴۹. وسائل الشیعه، ج ۸، ص ۵۲۶؛ الاستبصار فیما اختلف من الأخبار، ج ۲، ص ۳۳۱؛ تهذیب الأحکام، ج ۵، ص ۴۲۶.
۱۵۰. مصابیح الظلام، ج ۲، ص ۱۸۹.
۱۵۱. مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، ج ۳، ص ۴۲۰.
۱۵۲. ذخیره المعاد فی شرح الإرشاد، ج ۲، ص ۴۱۳.
۱۵۳. ریاض المسایل (ط الحدیثه)، ج ۴، ص ۳۷۶.
۱۵۴. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۲۰، ص ۳۹۸.
۱۵۵. الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، ج ۱۱، ص ۴۴۳.
۱۵۶. تهذیب الأحکام، ج ۵، ص ۴۳۰؛ الاستبصار فیما اختلف من الأخبار، ج ۲، ص ۳۳۴؛ وسائل الشیعه، ج ۸، ص ۵۲۴.

۱۵۷. تهذيب الأحكام، ج ۵، ص ۴۲۷؛ وسائل الشيعه، ج ۸، ص ۵۲۴؛ الكافي، ج ۴، ص ۵۲۴.
۱۵۸. من لا يحضره الفقيه، ج ۱، ص ۴۴۲؛ وسائل الشيعه، ج ۸، ص ۵۳۱.
۱۵۹. مهذب الأحكام، ج ۹، ص ۳۰۰.
۱۶۰. الحدائق الناضرة في احكام العترة الطاهره، ج ۱۱، ص ۴۴۰.
۱۶۱. صلاة المسافر (للسيد الإصفهاني)، ص ۱۹۶.
۱۶۲. النجم الزاهر في صلاة المسافر، ص ۹۶.
۱۶۳. مجمع الفائدة و البرهان، ج ۳، ص ۴۲۲.
۱۶۴. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۲۰، ص ۳۹۹.
۱۶۵. تذكرة الفقه، ج ۴، ص ۳۶۶.
۱۶۶. مدارك الأحكام، ج ۴، ص ۴۶۶.
۱۶۷. ذخيرة المعاد في شرح الإرشاد، ج ۲، ص ۴۱۳.
۱۶۸. مختلف الشيعه في أحكام الشريعة، ج ۳، ص ۱۳۵.
۱۶۹. رساله صاحب المعالم نسخه خطی موجود در كتابخانه مرحوم آيت الله مرعشی، به شماره ۵۱۱۲، ص ۹، سطر ۲۱.
۱۷۰. مجمع الفائدة و البرهان في شرح إرشاد الأذهان، ج ۳، ص ۴۱۹.
۱۷۱. مصابيح الظلام، ج ۲، ص ۱۸۷.
۱۷۲. الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهره، ج ۱۱، ص ۴۳۸.
۱۷۳. كشف الالتباس عن موجز أبي العباس، نسخه خطی موجود در كتابخانه مرحوم آيت الله مرعشی، به شماره ۲۷۳۳، ص ۲۰۱، سطر ۲۱.
۱۷۴. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، ج ۱۴، ص ۳۲۹.
۱۷۵. مستمسك العروة الوثقى، ج ۸، ص ۱۷۹.
۱۷۶. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، ج ۱۴، ص ۳۳۳.
۱۷۷. صلاة المسافر، (للإصفهاني)، ص ۱۶۸.
۱۷۸. صلاة المسافر، (للسيد الإصفهاني)، ص ۱۹۶.
۱۷۹. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۲۰، ص ۳۹۵.

۱۸۰. وسائل الشیعه، ج ۸، ص ۵۳۴، ذیل حدیث ۱۱۳۷۶.
۱۸۱. ریاض المسائل، چاپ جدید، ج ۴، ص ۳۷۷.
۱۸۲. الخلاف، ج ۱، ص ۵۷۶.
۱۸۳. السرائر الحاوی لتحریر ...، ج ۱، ص ۳۴۳.
۱۸۴. ذکرى الشیعه فی احکام الشریعه»، ج ۴، ص ۲۹۰.
۱۸۵. رسائل المحقق الکرکی، ج ۳، ص ۲۴۸.
۱۸۶. روض الجنان فی شرح إرشاد الأذهان، چاپ جدید، ج ۲، ص ۱۰۵.
۱۸۷. الدرّة النجفیّه به نقل از مفتاح الکرامه، ج ۱، ص ۲۹۸.
۱۸۸. الخلاف، ج ۱، ص ۵۷۶.
۱۸۹. ریاض المسائل، چاپ جدید، ج ۴، ص ۳۷۷.
۱۹۰. الاستبصار فیما اختلف من الأخبار، ج ۲، ص ۳۳۵؛ تهذیب الأحکام، ج ۵، ص ۴۳۱؛ وسائل الشیعه، ج ۸، ص ۵۲۷.
۱۹۱. الاستبصار فیما اختلف من الأخبار، ج ۲، ص ۳۳۴؛ تهذیب الأحکام، ج ۵، ص ۴۳۰؛ وسائل الشیعه، ج ۸، ص ۵۲۹.
۱۹۲. الکافی، ج ۴، ص ۵۲۵؛ وسائل الشیعه، ج ۸، ص ۵۳۰.
۱۹۳. النجم الزاهر فی صلاة المسافر، ص ۹۸.
۱۹۴. الحدائق الناضره فی أحكام العترة الطاهره، ج ۱۱، ص ۴۴۵.
۱۹۵. «أما ما روي في التخيير: «...۴. رواية الحسين بن مختار عن أبي إبراهيم (عليه السلام): محاضرات فی فقه الإمامیه، ج ۱، ص ۳۰۹.
۱۹۶. جامع المدارک فی شرح مختصر النافع، ج ۱، ص ۵۸۹.
۱۹۷. ذخیره المعاد فی شرح الإرشاد، ج ۲، ص ۴۱۳.
۱۹۸. ریاض المسائل، چاپ جدید، ج ۴، ص ۳۷۷.
۱۹۹. جواهر الكلام، ج ۱۴، ص ۳۳۳.
۲۰۰. مناهج الأحکام، ص ۷۵۴.
۲۰۱. کتاب الصلاة (للحائری)، ص ۶۵۳.

٢٠٢. الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، ج ٢، ص ٣٣٤؛ تهذيب الأحكام، ج ٥، ص ٤٣١.
٢٠٣. جواهر الكلام، ج ١٤، ص ٣٣٣.
٢٠٤. مصابيح الظلام، ج ٢، ص ١٩١.
٢٠٥. كتاب الصلاة (للحائرى)، ص ٦٥٣.
٢٠٦. مدارك الأحكام فى شرح عبادات ...، ج ٤، ص ٤٦٩.
٢٠٧. مناهج الأحكام، ص ٧٥٤.
٢٠٨. تهذيب الاحكام، ج ٥، ص ٤٢٨، حديث ١٤٨٧؛ الكافي ج ٤، ص ٥٢٥، حديث ٨؛ وسائل الشيعه، ج ٨، ص ٥٢٤، حديث ١١٣٤٦.
٢٠٩. مجمع الفائدة و البرهان فى شرح إرشاد الأذهان، ج ٣، ص ٤٢٠ محاضرات فى فقه الإماميه، ج ١، ص ٣٠٩؛ جامع المدارك فى شرح مختصر النافع، ج ١، ص ٥٨٨؛ موسوعة الإمام الخوئى، ج ٢٠، ص ٤٠٠؛ فقه الصادق، ج ٦، ص ٤٢٥.
٢١٠. مصابيح الظلام، ج ٢، ص ١٩٧.
٢١١. تهذيب الأحكام، ج ٥، ص ٤٣٢؛ الكافي، ج ٤، ص ٥٨٨؛ الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، ج ٢، ص ٣٣٦.
٢١٢. مرآة العقول فى شرح أخبار آل الرسول، ج ١٨، ص ٣١٧؛ بحار الأنوار، ج ٨٦، ص ٨٣؛ موسوعة الإمام الخوئى، ج ٢٠، ص ٤١٤.
٢١٣. بحار الأنوار، ج ٨٦، ص ٨٣.
٢١٤. كامل الزيارات، باب ٨١، ص ٢٤٨، ح ٧؛ مستدرک الوسائل، ج ٦، ص ٥٤٦، ح ٣.
٢١٥. تهذيب الاحكام، ج ٥، ص ٤٢٨، حديث ١٤٨٧.
٢١٦. الحدائق الناضرة فى أحكام العترة الطاهرة، ج ١١، ص ٤٤٧.
٢١٧. مصابيح الظلام، ج ٢، ص ١٩٧؛ محاضرات فى فقه الإماميه، ج ١، ص ٣١٤.
٢١٨. النجم الزاهر فى صلاة المسافر، ص ١٠٤.
٢١٩. تهذيب الأحكام، ج ٥، ص ٤٢٩؛ الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، ج ٢، ص ٣٣٣.
٢٢٠. مجمع الفائدة و البرهان فى شرح إرشاد الأذهان، ج ٣، ص ٤٢٠؛ محاضرات فى فقه الإماميه، ج ١، ص ٣٠٩؛ البدر الزاهر فى صلاة الجمعة و المسافر، ص ٣٢٤.

۲۲۱. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۲۰، ص ۴۰۴؛ الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، ج ۱۱، ص ۴۴۴.
۲۲۲. الحدائق الناضرة ...، ج ۱۱، ص ۴۴۴.
۲۲۳. مناهج الأحكام، ص ۷۵۳.
۲۲۴. صلاة المسافر (للأصفهانی)، ص ۱۷۱.
۲۲۵. الوافی، ج ۷، ص ۱۸۶، ذیل حدیث ۵۷۳۷.
۲۲۶. مصابیح الظلام، ج ۲، ص ۱۹۹.
۲۲۷. همان، ج ۲، ص ۲۰۲.
۲۲۸. همان.
۲۲۹. مناهج الأحكام، ص ۷۵۳؛ ریاض المسائل، چاپ جدید، ج ۴، ص ۳۸۰؛ مستند الشیعه فی أحكام الشریعه، ج ۸، ص ۳۱۱؛ البدر الزاهر فی صلاة الجمعة و المسافر، ص ۳۲۴؛ محاضرات فی فقه الإمامیه، ج ۱، ص ۳۰۹؛ موسوعة الإمام الخوئی، ج ۲۰، ص ۴۰۴.
۲۳۰. من لایحضره الفقیه، ج ۱، ص ۴۴۳، حدیث ۱۲۸۳؛ الخصال، ص ۲۵۲، حدیث ۱۲۳؛ تذکرة الفقهاء، چاپ جدید، ج ۴، ص ۳۶۶.
۲۳۱. مستند الشیعه فی أحكام الشریعه، ج ۸، ص ۳۱۰.
۲۳۲. مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، ج ۳، ص ۴۲۴؛ موسوعة الإمام الخوئی، ج ۲۰، ص ۳۹۶.
۲۳۳. الحدائق الناضرة، ج ۱۱، ص ۴۵۰.
۲۳۴. محاضرات فی فقه الإمامیه، ج ۱، ص ۳۰۵؛ البدر الزاهر، ص ۳۲۷.
۲۳۵. وسائل الشیعه، ج ۸، ص ۵۲۵.
۲۳۶. محاضرات فی فقه الامامیه، ج ۱، ص ۳۰۵.
۲۳۷. تهذیب الأحكام، ج ۵، ص ۴۲۷؛ وسائل الشیعه، ج ۸، ص ۵۲۷؛ الاستبصار فیما اختلف من الأخبار، ج ۲، ص ۳۳۱.
۲۳۸. مستند الشیعه، ج ۸، ص ۳۱۰؛ حدائق الناضرة، ج ۱۱، ص ۴۵۰؛ مستمسک العروه الوثقی، ج ۸، ص ۱۸۴؛ مناهج الاحکام، ص ۷۵۹؛ موسوعة الامام خویی، ج ۲۰، ص ۳۹۶.

۲۳۹. كامل الزيارات، ص ۲۴۷.
۲۴۰. الحدائق الناظره، ج ۱۱، ص ۴۵۰.
۲۴۱. الكافي، ج ۴، ص ۵۲۴؛ تهذيب الاحكام، ج ۵، ص ۴۲۹.
۲۴۲. الكافي، ج ۴، ص ۵۲۴؛ التهذيب، ج ۵، ص ۴۹۱.
۲۴۳. التهذيب، ج ۵، ص ۴۳۰؛ وسائل الشيعه، ج ۸، ص ۵۲۶.
۲۴۴. صلاة المسافر (للأصفهاني)، ص ۱۷۰؛ مهذب الأحكام، ج ۹، ص ۳۰۱؛ جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، ج ۱۴، ص ۳۳۴؛ مستند الشيعه في أحكام الشريعه، ج ۸، ص ۳۰۹.
۲۴۵. كتاب الصلاة، (للحائري)، ص ۶۵۳.
۲۴۶. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۲۰، ص ۳۹۶.
۲۴۷. مصابيح الظلام، ج ۲، ص ۱۹۶.
۲۴۸. مستمسك العروة الوثقى، ج ۸، ص ۱۸۳.
۲۴۹. وسائل الشيعه، ج ۸، ص ۵۲۵؛ تهذيب الاحكام، ج ۵، ص ۴۲۸، حديث ۱۴۸۷؛ الكافي، ج ۴، ص ۵۲۵، حديث ۸.
۲۵۰. مستند الشيعه في أحكام الشريعه، ج ۸، ص ۳۱۲؛ الحدائق الناظره في أحكام العترة الطاهره، ج ۱۱، ص ۴۴۲.
۲۵۱. الحدائق الناظره في أحكام العترة الطاهره، ج ۱۱، ص ۴۵۱؛ مستند الشيعه في أحكام الشريعه، ج ۸، ص ۳۱۲.
۲۵۲. مستند الشيعه في أحكام الشريعه، ج ۸، ص ۳۱۲.
۲۵۳. الحدائق الناظره في أحكام العترة الطاهره، ج ۱۱، ص ۴۵۱.
۲۵۴. از باب نمونه: بحوث في علم الاصول، ج ۷، ص ۳۹۰.
۲۵۵. مصباح الأصول، ج ۲، ص ۱۴۱؛ دراسات في علم الأصول، ج ۳، ص ۱۴۷؛ فوائد الأصول، ج ۳، ص ۱۵۳؛ نهاية الأفكار، ج ۳، ص ۹۹.
۲۵۶. احكام الصلاة، (لشيخ الشريعه)، ص ۲۸۴.
۲۵۷. مستند الشيعه في أحكام الشريعه، ج ۸، ص ۳۱۱.
۲۵۸. صلاة المسافر، (للأصفهاني)، ص ۱۷۱.

۲۵۹. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۲۰، ص ۴۰۲.
۲۶۰. المغنی، ج ۲، ص ۱۰۸.
۲۶۱. البداية المجتهد و نهاية المقتصد، ج ۱، ص ۱۲۰.
۲۶۲. المهذب، ج ۱، ص ۱۴۲؛ الأم، ج ۱، ص ۲۱۰.
۲۶۳. بدائع الصنائع، ج ۱، ص ۹۱.
۲۶۴. الفقه على المذاهب الاربعه، ج ۱، ص ۴۷۱.
۲۶۵. من لا يحضره الفقيه، ج ۱، ص ۴۳۴.
۲۶۶. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۲۰، ص ۴۰۲.
۲۶۷. وسائل الشیعه، ج ۸، صص ۵۲۴ و ۵۳۱؛ الكافی، ج ۴، ص ۵۲۴؛ التهذیب، ج ۵، صص ۴۲۷ و ۴۳۰.
۲۶۸. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۲۰، ص ۴۰۲.
۲۶۹. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۲۰، ص ۴۰۲.
۲۷۰. تهذیب الأحكام، ج ۵، ص ۴۲۸؛ الاستبصار، ج ۲، ص ۳۳۲؛ وسائل الشیعه، ج ۸، ص ۵۳۴، حدیث ۱۱۳۷۷.
۲۷۱. تهذیب الأحكام، ج ۵، ص ۴۲۹؛ الاستبصار فیما اختلف من الأخبار، ج ۲، ص ۳۳۳.
۲۷۲. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۲۰، ص ۴۰۲.
۲۷۳. وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۱۰۶، باب وجوه الجمع بین الأحادیث المختلفة وکیفیة العمل بها.
۲۷۴. مصابیح الظلام، ج ۲، ص ۱۹۳.
۲۷۵. وسائل الشیعه، ج ۸، صص ۵۲۴ و ۵۳۱؛ الكافی، ج ۴، ص ۵۲۴؛ التهذیب، ج ۵، صص ۴۲۷ و ۴۳۰.
۲۷۶. جواهر الكلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۱۴، ص ۳۳۶.
۲۷۷. وسائل الشیعه، ج ۱۴، ص ۴۰۹، باب ۳۷ و ص ۴۴۳، باب ۴۴ من ابواب المزار؛ فردوس الأخبار، ج ۱، ص ۲۷۷، حدیث ۸۶۸.
۲۷۸. تهذیب الاحکام، ج ۶، ص ۵۲، ح ۱۲۲؛ مصباح المتهجد، ص ۷۸۸؛ وسائل الشیعه، ج ۱۴، ص ۴۷۸، ح ۱۹۶۴۳.

۲۷۹. الکافی، ج ۴، ص ۵۸۴، ح ۱؛ من لا یحضره الفقیه، ج ۲، ص ۳۴۸، حدیث ۱۵۹۸؛ عیون
اخبار الرضا، ج ۲، ص ۲۹۲، ح ۲۶؛ وسائل الشیعه، ج ۱۴، ص ۵۶۲، حدیث ۱۹۸۲۹.
۲۸۰. تاریخ حبیب السیر، ج ۲، ص ۲۶۹؛ تاریخ الخلفاء، ص ۳۴۷.
۲۸۱. مصابیح الظلام، ج ۲، ص ۱۹۴.

تبیین حکم امام علیه السلام بر حضور شیعیان در نمازهای حرمین شریفین

محمد صادق نجمی

میقات حج، شماره ۳۰، زمستان ۱۳۷۸ ه. ش

در بند چهارم از حکم صادره از سوی حضرت امام علیه السلام خطاب به سرپرستان حج در سال ۱۳۵۸، بر حضور شیعیان در جماعات اهل سنت تأکید شده است. نویسنده در نوشتار حاضر این پیام مهم - یعنی حضور شیعیان در نماز اهل سنت در حرمین شریفین - را با توجه به شرایط فعلی جهان اسلام و به ویژه جایگاه مهم تشیع، یکی از سازنده‌ترین احکام و فتاوا دانسته، آن را مورد توجه قرار داده و به تبیین و توضیح آن پرداخته است. ایشان نخست به انگیزه و دلایل مذهبی این حکم پرداخته و به دو دلیل و انگیزه مهم اشاره کرده است: اسلام در مقابله با استکبار جهانی و مسئله تشیع و تسنن. در مورد عامل نخستین، سه موضوع مورد بررسی قرار گرفته است: دین‌ستیزی در جهان معاصر، اندیشه امام علیه السلام در مقابله با دین‌ستیزی و حج ابراهیمی عامل شکست توطئه دشمنان. در این بخش ابعاد مختلف حج از نظر امام خمینی و دلیل شرعی حکم فوق نیز تبیین شده است. نویسنده در مورد انگیزه دوم نیز درباره مباحث مختلفی سخن گفته است از جمله: شیعه در معرض اتهام، تهمت تلویح کعبه، سب شیعه، شرایط کنونی ما، نگاهی به روایات مورد بحث.

جناب حجت‌الاسلام آقای حاج شیخ محی‌الدین انواری

و جناب حجت‌الاسلام آقای شیخ فضل‌الله محلاتی دامت افاضاتهما

چون ایام برگزاری یکی از فرایض بزرگ اسلامی با محتوای عظیم انسانی، روحانی،

سیاسی، اجتماعی، یعنی فریضه حج بیت‌الله الحرام نزدیک است و لازم است در آستانه برقراری جمهوری اسلامی با انقلاب شکوهمند ملت شریف ایران، این فریضه مقدسه، از آثار طاغوت پاکسازی و به اسلام راستین برگردد؛ به این جهت شما را به عنوان سرپرست حجاج بیت‌الله الحرام تعیین نموده که با مشورت با مقامات صالحه، هیئتی از افراد صالح و متعهد و با ایمان انتخاب و با همکاری آنان کلیه امور مربوط به حج را تحت نظارت قرار دهید که ان‌شاءالله تعالی در حکومت جمهوری اسلامی، این فریضه مقدسه با محتوای معنوی خود تحقق یابد و لازم است در این موضوع تذکراتی داده شود:

۱. لازم است به حضرات آقایان علما و روحانیون محترم کاروان‌ها تذکر دهید که قبل از حرکت، مجالسی تشکیل دهند و حجاج محترم را با مسائل شرعی و وظایف انسانی آشنا کنند؛

۲. عموم برادران و خواهران اسلامی باید توجه داشته باشند که یکی از مهمات فلسفه حج، ایجاد تفاهم و تحکیم برادری بین مسلمین است و بر دانشمندان و معممین لازم است مسائل اساسی سیاسی و اجتماعی خود را با دیگر برادران در میان گذارند و در رفع آن طرح‌هایی تهیه کنند تا آنان در برگشت به کشورهای خود، آنها را تحت نظر علما و ارباب نظر قرار دهند؛

۳. در این سال که ایران در آستانه جمهوری اسلامی است و به واسطه تبلیغات ناروای اجانب ممکن است مسلمین بلاد از عمق نهضت اسلامی ایران مطلع نباشند، لازم است آقایان علما و خطبا و دانشمندان محترم با وسایل ممکن، این نهضت مقدس را معرفی نمایند و مقصد مسلمانان ایران را که همان برقراری حکومت اسلامی، تحت پرچم اسلام و هدایت قرآن کریم و پیغمبر مکرم اسلام است گوشزد نمایند که برادران اسلامی ما بدانند ما به جز اسلام و برقراری حکومت عدل اسلامی فکر نمی‌کنیم؛

۴. لازم است برادران ایرانی و شیعیان سایر کشورها از اعمال جاهلانه، که موجب تفرق صفوف مسلمین است، احتراز کنند و لازم است در جماعات اهل سنت حاضر

شوند و از انعقاد و تشکیل نماز جماعت در منازل و گذاشتن بلندگوهای مخالف رویه، اجتناب نمایند و از افتادن روی قبور مطهره و کارهایی که گاهی مخالف شرع است جداً اجتناب کنند؛

۵. نیابت از حیّ برای نماز طواف صحیح نیست، باید هرکس خودش به هر نحو می تواند نماز بخواند و مجزی است از گرفتن نیاب و از مزاحمت برای نمازگزاران اجتناب نمایند؛

۶. طواف را به نحو متعارف که همه حجاج به جا می آورند، به جا آورند و از کارهایی که اشخاص جاهل می کنند احتراز شود و مطلقاً از کارهایی که موجب وهن مذهب است باید احتراز شود؛

۷. در وقوفین، متابعت از حکم قضات اهل سنت لازم و مجزی است؛ اگرچه قطع به خلاف داشته باشید؛

۸. در این سال که به واسطه انقلاب اسلامی، به برادران و خواهران ما صدمات و ضررهای بسیار از حکومت طاغوتی رسیده است و بسیاری از معلولین از حوادث انقلاب، احتیاج مبرم به کمک دارند، مقتضی است کسانی که می خواهند حج استحبابی به جا آورند، هزینه آن را صرف در احتیاج برادران و خواهران خود کنند که ثواب آن نزد خدای تعالی بسیار بر حج استحبابی ترجیح دارد. نیز کسانی که به عنوان سوغات، مصارف ناروا می نمایند یا تشریفات و میهمانی های خارج از رویه، در وقت برگشت از حج می نمایند، مقتضی است این نحو هزینه ها را صرف احتیاج برادران و خواهران علیل و مستمند خود نمایند که خداوند تعالی به آنان اجر و برکت عنایت فرماید.

از خداوند تعالی عظمت اسلام و سعادت ملت مسلمان را خواستار و موفقیت همگان را در کوشش برای به ثمر رسیدن نهضت مقدس امیدواریم.^۱

والسلام علیکم و علی جمیع المؤمنین و رحمة الله وبرکاته

روح الله الموسوی الخمينی - ۵۸/۶/۲۹

سال ۱۳۷۸ ه.ش برابر با ۱۳۲۰ ه.ق، از سوی مقام معظم رهبری حضرت آیت‌الله خامنه‌ای - مدظله‌العالی - به مناسبت یکصدمین سال تولد بنیانگذار جمهوری اسلامی ایران، «سال امام خمینی» نامیده شده است؛ به این منظور که متفکران و مورخان و نویسندگان، هرچه بیشتر به زوایای شخصیت امام بزرگوار و ارزش‌های انقلاب اسلامی بپردازند و آنچه تا به حال، چه درباره امام و چه درباره انقلاب گفته یا نوشته شده، تجدید خاطره نمایند و آن را برای نسل جوان - که اینک به حد رشد رسیده است، ولی بر اثر عدم حضور، از کم و کیف انقلاب و شخصیت امام آگاهی دقیق ندارند - شرح دهند و وقایع و حوادث انقلاب را که اینک بیستمین سال خود را می‌گذرانند، تجزیه و تحلیل کنند و علل و عوامل ظهور و پیدایش آن را تفسیر نمایند.

بدیهی است در مرحله اول، انجام این وظیفه بر عهده کسانی است که به امام نزدیک بوده‌اند و از پیش از پیروزی انقلاب یا پس از آن، به طور مستقیم با حوادث مواجه بوده و سردی و گرمی حوادث را لمس کرده‌اند. ارائه این معلومات همانند دینی است بر گردن آنان که باید آن را نسبت به انقلاب و امام ادا کنند.

روشن است که در سال امام خمینی، افزون بر تبیین و بررسی اصل انقلاب، باید نظریات و حکم‌های صادر از سوی امام علیه‌السلام که هریک انقلابی بود درون انقلاب، از سوی متخصصان و کارشناسان بررسی شود و درباره هریک از آنها، همایش‌ها و اجلاس‌ها برگزار گردد و مقالات و سخنرانی‌ها ارائه شود تا اهمیت هریک از آنها که در تاریخ اسلام برای اولین بار اتفاق افتاده است، جلوه کند؛ مانند:

۱. طرح ولایت فقیه به‌عنوان زیربنای قانون اساسی؛
۲. طرح اجتهاد پویا و نقش دو عنصر «زمان» و «مکان» در احکام فقهی؛
۳. طرح اسلام ناب محمدی و اسلام آمریکایی؛
۴. رسمیت دادن به اسلام و به اصل دین‌باوری در سطح جهان؛
۵. نقش نامه امام به گورباچف و آثار آن؛

۶. حکم اعدام سلمان‌رشدی و انعکاس آن در جهان؛

۷. اعلان روز جهانی قدس؛

۸. مبارزه و مقاومت در برابر استعمار و

و یکی دیگر از این نظریات، حکم و دستور آن رهبر عظیم‌الشأن انقلاب اسلامی و بزرگ مرجع شیعه بر حضور شیعیان در نمازهای اهل سنت در حرمین شریفین است که همانند سایر نظریات و احکام خاص معظم‌له، دارای ابعاد و آثار و تحول‌شگرفی است که باید علما و دانشمندان، این ابعاد را به جامعه شیعه در سطح جهان بشناسانند و آثار مثبت آن را برای جهان اسلام که امروز و در آینده از آن برخوردار خواهد شد، تبیین نمایند.

مقاله حاضر قدمی است کوتاه در این مسیر و اقدامی است هرچند نارسا در ایفای این وظیفه که بر اساس علاقه خودم و درخواست برادران گرامی و دست‌اندرکاران فصلنامه وزین «میقات حج» در سطح عموم تنظیم گردید. امید است این مسئله از سوی محققان و دانشمندان در افق کارشناسی و تخصصی پیگیری و ابعاد آن هرچه بیشتر بازشناسی شود.

چنان‌که ملاحظه کردید، این حکم در شهریور ماه سال ۱۳۵۸ ه. ش، در اولین مراسم حج تمتع، پس از پیروزی انقلاب از سوی بنیانگذار جمهوری اسلامی علیه السلام خطاب به نمایندگان معظم‌له در مراسم حج در هشت ماده صادر گردیده است که در این پیام، وظایف حجاج بیت‌الله الحرام، به خصوص وظایف شیعیان و به‌ویژه وظایف حجاج ایرانی، بیان شده است.

در بند چهارم این پیام چنین آمده است:

لازم است برادران ایرانی و شیعیان سایر کشورها، از اعمال جاهلانه که موجب تفرق صفوف مسلمین است احتراز کنند و لازم است در جماعات اهل سنت حاضر شوند و

از انعقاد و تشکیل نماز جماعت در منازل و گذاشتن بلندگوهای مخالف رویه، اجتناب نمایند و از افتادن روی قبور مطهره و کارهایی که گاهی مخالف شرع است جداً اجتناب کنند.

در این بند از پیام امام علیه السلام به چند نکته اشاره شده است که هر یک در خور بحث و بررسی است؛ ولی در این مقاله فقط موضوع حضور شیعیان در نماز اهل سنت را که مهم ترین نکته از این ماده است، مورد توجه قرار می‌دهیم و به تبیین و توضیح آن می‌پردازیم.

بی‌شک این حکم از لحاظ حضور شیعیان در نمازهای اهل سنت در حرمین شریفین، تحول تاریخی و دستور بی‌سابقه‌ای بود که نه تنها توانست سیل عظیم زائران شیعه را که قبل از انقلاب و در طول تاریخ، به هنگام اقامه نماز از مسجدالحرام و مسجدالنبی به سوی هتل‌ها و خیابان‌ها در حرکت بود، متوقف سازد، موجب گردید که این سیل جمعیت را به هنگام اقامه نماز همانند سایر مسلمانان به سوی این دو مسجد و مساجد دیگر در مکه مکرمه و مدینه منوره سرازیر نماید.

این تحول عظیم و دگرگونی شگرف برای کسانی که شاهد مراسم حج قبل و بعد از انقلاب بوده‌اند، بیش از دیگران ملموس و قابل درک است و طبعاً برای علاقمندان به اسلام مایه خوشحالی و دلگرمی و برای دشمنان اسلام رنج‌آور و نگران‌کننده است.

البته این ظاهر قضیه است، ولی ابعاد معنوی و جنبه‌های مختلف سیاسی - مذهبی این حکم برای جهان اسلام، بیش از آن است که بتوان ارزیابی کرد و جهات گوناگون آن را ارائه نمود. به طور خلاصه می‌توان گفت که با توجه به شرایط فعلی جهان اسلام و به ویژه جایگاه مهم تشیع که پس از پیروزی انقلاب اسلامی به آن دست یافته است، این حکم یکی از بارزترین و سازنده‌ترین احکام و فتاواست که از سوی یک مرجع تقلید جامع‌الشرایط و آگاه صادر شده و به اجرا در آمده است.

انگیزه و دلایل مذهبی این حکم

گرچه ممکن است این حکم امام علیه السلام دارای انگیزه‌های متعدد باشد و عوامل سیاسی و دلایل مختلف اجتماعی - مذهبی آن را ایجاد کند، ولی با توجه به حجم مقاله، تنها دو بُعد از این عوامل را مورد توجه قرار داده و به دلایل مذهبی آنها اشاره می‌کنیم:

۱. اسلام در مقابله با استکبار جهانی؛

۲. مسئله تشیع و تسنن.

در مورد عامل نخستین و مقابله با استکبار جهانی، باید سه موضوع مورد بررسی

قرار گیرد:

الف) دین‌ستیزی در جهان امروز؛

ب) اندیشه امام در مقابله با دین‌ستیزی؛

ج) حج ابراهیمی عامل شکست توطئه دشمنان.

مسئله دین‌ستیزی در جهان معاصر

همان گونه که قرآن مجید در آیات متعدد، خطر مشرکان و دشمنان اسلام را متذکر شده و از عداوت و کینه عمیق آنان نسبت به مسلمین هشدار داده و فرموده است: ﴿وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ﴾؛ «آنها پیوسته با شما می‌جنگند تا اگر بتوانند شما را از آیینتان برگردانند» (بقره: ۲۱۷). استکبار و دشمنان اسلام در طول تاریخ مقابله با اسلام را در سرلوحه برنامه‌های خویش قرار داده و هیچ‌گاه از این اندیشه باطل غافل نبوده‌اند. ما اینک در صدد پرداختن به گذشته‌های تاریخی نیستیم؛ گذشته‌ای که در آن جنگ‌های خونین و طولانی، مانند جنگ‌های صلیبی بخشی از تاریخ اسلام و جهان را به خود اختصاص داده است و درباره مقابله و مبارزه فرهنگی با اسلام که در این باره کتاب‌ها و تألیفات نوشته‌اند، سخن نمی‌گوییم و از گفت و گو درباره اتهامات و افتراهایی که به شخص پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم متوجه ساخته‌اند، صرف‌نظر می‌کنیم؛ همچنین درباره

حکومت‌های مادی و لائیک، که در طول سالیان متمادی دین را از صحنه سیاست و حکومت و از مداخله در سرنوشت انسان‌ها کنار زده‌اند و در محو اسلام همگی دست به دست هم داده و اتحادیه‌هایی از بلوک شرق و غرب برای این هدف شوم تشکیل داده‌اند، بحث نمی‌کنم و... .

ما اینک از جهان معاصر سخن می‌گوییم؛ جهانی که در آن مصائب و آلام بسیار از سوی دشمنان بر اسلام و مسلمین تحمیل گشته است. روزگاری که مثنی صهیونیست در مقابل چشم بیش از یک میلیارد مسلمان، قدس شریف و قبله اول مسلمانان را به تصرف خویش درآورده و میلیون‌ها مسلمان را از خانه و کاشانه خویش آواره ساخته‌اند و هر روز عده‌ای از مسلمانان در لبنان و فلسطین زیر بمب‌ها و موشک‌های دشمن به خاک و خون کشیده می‌شوند و خانه‌هایشان بر سرشان ویران می‌گردد و گروه‌گروه به سیاه‌چال‌های مخوف و شکنجه‌گاه‌های هولناک فرستاده می‌شوند. آنها به این جنایات بسنده نکرده‌اند و همواره فکر تسلط بر نیل تا فرات و تصرف مکه و مدینه را در سر می‌پرورانند.

ما از روزگاری سخن می‌گوییم که استکبار شرق و غرب در متلاشی کردن انقلاب شکوهمند ملت‌ها، چون نشأت گرفته از اسلام بود، متحد شدند و بزرگ‌ترین و طولانی‌ترین جنگ را بر آنان تحمیل کردند.

همان‌ها رشدی و رشدی‌ها را در دامن خود، برای ضربه زدن به اسلام، تربیت کردند و روزانه هزاران نفر را قربانی مطامع خویش می‌کنند و به بهانه حقوق بشر در کوبیدن اسلام هم‌پیمان شده‌اند؛ همچنین دیدیم که در بوسنی چگونه مسلمان‌ها را گروه‌گروه به خاک و خون کشیدند و گورهای دسته‌جمعی از اجساد مسلمانان زنده‌به‌گور، به وجود آوردند و فرزندان و همسرانشان را آواره بیابان‌ها کردند و امروز همین جنایات در چین و قفقاز و... تکرار می‌شود.

این به اصطلاح آزادی‌خواهان، در مهد آزادیشان از ورود دختران دانش‌آموز مسلمان

به کلاس درس، به دلیل استفاده کردن از روسری، ممانعت به عمل آوردند و با این کار روی جنایتکاران دوران قرون وسطایی را سفید کردند و اگر ما تنها به انعکاس آمار این نوع مقابله‌ها و رودرویی‌ها با اسلام بسنده کنیم، کتاب قطوری تهیه خواهد شد. آری، این‌گونه است وضعیت اسفبار گروهی از مسلمانان در نقاط مختلف جهان. آنان در وضعیت سخت اقتصادی، سیاسی و اجتماعی قرار گرفته‌اند و دست نیاز و استمداد به سوی عالمان و دانشمندان مذهبی و سران کشورهای اسلامی دراز کرده‌اند تا شاید از این فشار و شکنجه نجات یابند، اما نه تنها امیدی ندارند، آینده‌ای تلخ‌تر و فشارهای مضاعف و گسترده‌تر در پیش روی خود می‌بینند.

اندیشه امام علیه السلام در مقابله با دین ستیزی

از ویژگی‌های برجسته امام راحل علیه السلام، نگرش وسیع وی نسبت به مذهب و باورهای اعتقادی در مقابل مکتب‌های غیرمذهبی بود. او همواره در اندیشه رسمیت‌دادن و اعاده مجد و عظمت به اسلام و گسترش بخشیدن به اصل خداباوری و مقابله با دین‌زدایی در سطح جهان بود و این حقیقت را در سیره نظری و عملی آن بزرگوار می‌توان به خوبی و وضوح مشاهده کرد. از نمونه‌های بارز آن، نامه آن بزرگوار به گورباچف می‌باشد. این نامه تاریخی - که پس از نامه‌های رسول خدا صلی الله علیه و آله به قیصر و کسرا، برای اولین و آخرین بار به کسی که در رأس هرم مادگیری جهان معاصر قرار داشت، ارسال گردیده - روشنگر بینش امام علیه السلام نسبت به جایگزین ساختن دین‌باوری و توجه به معنویات در مقابل مادی‌گری و دین‌ستیزی در سطح جهان است.

امام در این نامه، گورباچف را به سوی خدا دعوت کرد و راه استدلال را به او ارائه داد و به وی گفت: «مشکل شما عدم اعتقاد واقعی به خداست. مشکل اصلی شما مبارزه طولانی و بیهوده با خدا و مبدأ هستی و آفرینش است». چه اثر بدیع و شگرفی از خود به جای گذاشت و چه تحول عظیمی، پس از هفتاد سال مبارزه با خداباوری و

مذهب‌گرایی به وجود آورد!

یکی دیگر از نمونه‌های بارز این دید و بینش، هشدار امام درباره خطر صهیونیسم جهانی است که از سال‌ها پیش از انقلاب، آن را دنبال کرده و در تاریخ ۶ / ۵ / ۵۸، در آستانه اولین ماه رمضان پس از پیروزی انقلاب، روز قدس جهانی را اعلام کرد و چنین فرمود:

... من از عموم مسلمانان جهان و دولت‌های اسلامی می‌خواهم که برای کوتاه کردن دست این غاصب و پشتیبانان آن، به هم پیوندند و جمیع مسلمانان جهان را دعوت می‌کنم آخرین جمعه ماه مبارک رمضان را، که از ایام قدر است و می‌تواند تعیین‌کننده سرنوشت مردم فلسطین نیز باشد، به‌عنوان روز قدس انتخاب، و طی مراسمی همبستگی بین‌المللی مسلمانان را در حمایت از حقوق قانونی مردم مسلمان اعلام نمایند.^۲

تفرقه عامل تسلط دشمنان

امام علیه السلام، آن حکیم فرزانه، که تسلط دشمنان و ضعف مسلمانان را در تفرقه و تشتت آنان می‌دید، با ایجاد وحدت و یکپارچگی در گوشه‌ای از جهان، ملتی را به پیروزی رسانید و طومار سلطنت ۲۵۰۰ ساله را در هم پیچید و کشور ایران را از دست استکبار و دشمنان اسلام و انسانیت نجات بخشید.

او راه‌حل مشکل جوامع اسلامی در سراسر جهان را مورد عنایت خویش قرار داد و رمز پیروزی و راه نجات را، که همان اتحاد و اتفاق است، به آنها ارائه نمود. اما چگونه و در کجا؟! در مراسم حج؛ حجی که تجلی‌گاه عظمت و اقتدار پیروان دین حنیف اسلام و مظهر وحدت و اخوت مسلمانان جهان و کانون توحید و یگانه‌پرستی و مرکز فریاد برائت امت از شرک و بت‌پرستی است؛ حجی که مراسم شگفت‌انگیزش جلوه‌ای بارز از اعتلای دین حق و نمایشگر تمامیت اسلام ناب محمدی و مبارزه با شیاطین است.

آری، مراسم حج و اجتماع بزرگ مسلمانان جهان در مکه و مدینه است که می‌تواند اتحاد و اتفاق پیروان اسلام را که آرمان پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله و اوصیای آن بزرگوار است، محقق و متجلی سازد. ولی افسوس که حکومت‌های ستمگر در طول تاریخ و دست مرموز استعمار، به ویژه در یک قرن اخیر، موجب گردید تا روح حقیقی آن به فراموشی سپرده شود و از ابعاد سیاسی و اجتماعی و عبادی حج، تنها بعد عبادی آن، آن هم خالی از روح واقعی پرستش ترویج و تبلیغ شود.

اینجاست که امام امت به احیای حج ابراهیمی قیام کرد و در مناسبت‌های مختلف در سخنرانی‌ها و پیام‌هایش، ضمن توصیه بسیار به دقت در اعمال حج و فراگیری مسائل آن و بیان ابعاد معنوی و عرفانی مناسک، جنبه‌های سیاسی و اجتماعی حج را مطرح ساخت و با دعوت جوامع اسلامی به وحدت و همدلی و پرهیز از تشتت و تفرق، که بزرگ‌ترین عامل تسلط بیگانگان است، مسلمانان را در مقابله با دشمنان اسلام بسیج کرد.

گرچه دشمنان نیز در مقابل این حرکت عظیم، بیکار ننشستند و برای جلوگیری از تحقق تحولی چنین شگرف، با تمام قوا به میدان آمدند و متحجران برای پیشگیری از این هدف عالی، تمام توان خود را به کار بستند، ولی استقبال پرشور مسلمانان آگاه و حقایق موجود، نشانگر آن است که این حرکت متوقف‌شدنی نیست و این موانع ناچیز بر طرف خواهد شد و دیر یا زود مخالفان نیز به موافقان خواهند پیوست.

ابعاد مختلف حج از نظر امام خمینی علیه السلام

حضرت امام علیه السلام گذشته از رساله‌های عملیه و مناسک حج، مطالب فراوانی در اهمیت جنبه عبادی و لزوم فراگیری و انجام دقیق اعمال حج، برای حجاج بیان کرده و توصیه‌ها و تأکیدات گسترده‌ای از آن بزرگوار، به صورت سخنرانی و پیام، به مسلمانان در ابعاد فلسفی و عرفانی این اعمال و همچنین در بعد سیاسی - اجتماعی این همایش بین‌المللی - اسلامی شاهدیم که در اینجا به نقل چند نمونه بسنده می‌کنم:

لزوم فراگیری دقیق اعمال حج

به زائران بیت الله الحرام ایدهم الله تعالی - عرض می‌کنم که اعمال و مناسک را به طور دقیق از روحانیون محترم که در کاروان‌ها هستند فراگیرید و به هیچ عملی بدون راهنمایی آنان دست نزنید؛ چه بسا باشد که خدای نخواستہ با سهل‌انگاری، عملتان باطل شود و جبران آن را تا آخر نتوانید بکنید و یا به احرام باقی بمانید و در برگشت موجبات زحمت خود و نزدیکان خویش شوید و این یک تکلیف شرعی است که از آن غفلت نباید کرد و به روحانیون محترم عرض می‌کنم که علاوه بر آنکه مسایل را به طور وضوح که همه کس بفهمد در جلسات متعدد به گروه خود یاد دهید، در وقت اعمال آنان نیز مواظب آنها باشید و آنها را هدایت فرمایید.^۳

مراتب معنوی حج که سرمایه حیات جاودانه است و انسان را به افق توحید و تنزیه نزدیک می‌کند، حاصل نخواهد شد مگر آنکه دستورات عبادی حج به طور صحیح و شایسته و مویه‌مو عمل شود.^۴

فلسفه و ابعاد عرفانی حج

در لیبیک لیبیک، «نه» بر همه بتهما گویند و فریاد «لا» بر همه طاغوت‌ها و طاغوتچه‌ها کشید و در اطراف حرم خدا، که نشانه عشق به حق است، دل را از دیگران تهی کنید و جان را از خوف غیر حق پاک سازید و به موازات عشق به حق از بت‌های بزرگ و کوچک و طاغوت‌ها و وابستگی‌شان برائت جویند که خدای تعالی و دوستان او از آنان برائت جستند و همه آزادگان جهان از آنان بریء هستند.

و در لمس «حجرالأسود» بیعت با خدا بندید، که با دشمنان او و رسولانش و صالحان و آزادگان دشمن باشید و به اطاعت و بندگی آنان هرکه باشد و هرجا باشد سرنهید و خوف و زبونی را از دل بزداوید که دشمنان خدا و در رأس آنان شیطان بزرگ زبون اند؛ هرچند در ابزار آدم‌کشی و سرکوبی و جنایتشان برتری داشته باشند و در سعی بین صفا و مروه، با صدق و صفا سعی در یافتن محبوب کنید که با یافتن او

همه بافت‌های دنيایی گسسته شود و همه شک و تردیدها فرو ریزد و همه خوف و رجاهای حیوانی زایل شود و همه دلبستگی‌های مادی گسسته شود و از آزادگی‌ها شکفته گردد و قید و بند شیطان و طاغوت که بندگان خدا را به اسارت و اطاعت کشند، در هم ریزد.

و با حال شعور و عرفان به مشعرالحرام و عرفات روید و در هر موقف به اطمینان قلب بر وعده‌های حق و حکومت مستضعفان بیفزایید و با سکوت و سکون تفکر در آیات حق کنید و به فکر نجات محرومان و مستضعفان از چنگال استکبار جهانی باشید و راه‌های نجات را از حق، در آن مواضع کریمه طلب کنید.

پس به منا روید و آرزوهای حقانی را در آنجا در یابید که آن قربانی نمودن محبوب‌ترین چیز خویش در راه محبوب مطلق است و بدانید تا از این محبوب‌ها که بالاترینش حب نفس است و حب دنیا تابع آن است، نگذرید به محبوب مطلق نرسید و در این حال است که شیطان را رجم کنید و شیطان از شما بگریزد و رجم شیطان را در موارد مختلف با دستورهای الهی تکرار کنید که شیطان و شیطان‌زادگان همه گریزان شوند.^۵

ابعاد سیاسی - اجتماعی حج

امام در پاسخ نامه ملک‌خالد پادشاه عربستان سعودی می‌نویسد: «اینجانب تمام گرفتاری‌ها و بدبختی‌های مسلمین و دولت‌های کشورهای اسلامی را در اختلاف و نفاق بین آنان می‌دانم. چرا باید دولت‌های اسلامی با داشتن قریب یک میلیارد جمعیت و در دست داشتن ذخیره‌های زیرزمینی، خصوصاً موج‌های نفت که رگ حیات ابرقدرت‌هاست و برخورداری از تعلیمات حیات‌بخش قرآن کریم و دستورات عبادی - سیاسی پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله که مسلمانان را به اعتصام به «جبل‌الله» دعوت و از تفرقه و اختلاف تحذیر می‌فرماید و با داشتن ملاذ و ملجائی چون حرمین شریفین که در عهد رسول الله صلی الله علیه و آله مرکز عبادت و سیاست اسلامی بوده و پس از رحلت آن بزرگوار مدت‌ها

نیز چنین بوده است و طرح فتوحات و سیاست از آن دو مرکز بزرگ سیاسی - عبادی ریخته می شده است، اکنون به واسطه کج فهمی ها و غرض ورزی ها و تبلیغات وسیع ابرقدرت ها کار را به آنجا بکشانند که دخالت در امور سیاسی و اجتماعی که مورد احتیاج مبرم و از اهم امور مسلمین است، در حرمین شریفین جرم شناخته شود.^۶

باز امام خطاب به مسلمانان جهان می فرماید: «ای مسلمانان جهان، و ای پیروان مکتب توحید! رمز تمام گرفتاری های کشورهای اسلامی اختلاف کلمه و عدم هماهنگی است و رمز پیروزی، وحدت کلمه و ایجاد هماهنگی است، که خداوند تعالی در یک جمله بیان فرموده: ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا...﴾ اعتصام به حبل الله، بیان هماهنگی جمیع مسلمین است برای اسلام و به سوی اسلام و برای مصالح مسلمین و گریز از تفرقه و جدایی و گروه گرایی، که اساس همه بدبختی ها و عقب افتادگی هاست».^۷

«ای مسلمانان جهان، شما را چه شد که در صدر اسلام با عده بسیار کم، قدرت عظیم را شکستید و امت بزرگ اسلامی - انسانی ایجاد نمودید؛ اکنون با قریب یک میلیارد جمعیت و دارا بودن مخازن بزرگ، که بالاترین حربه است، در مقابل دشمن این چنین ضعیف و زبون شدید؟ آیا می دانید که تمام بدبختی های شما در تفرقه و اختلاف بین سران کشورهای شما و بالتیجه، بین خود شماست؟

از جای برخیزید و قرآن کریم را به دست گرفته و به فرمان خدای تعالی گردن نهید تا مجد خود و عظمت اسلام عزیز را اعاده کنید».^۸

نماز جماعت حرمین شریفین، تجلی گاه انس و وحدت مسلمانان جهان

این بود بخشی از پیام های امام راحل در بیان علت گرفتاری ها و بدبختی های مسلمین جهان و کشورهای اسلامی که با در دست داشتن آن همه امکانات مادی و معنوی دامنگیرشان گردیده است و این بود نمونه ای از پیام های بنیانگذار جمهوری اسلامی ایران خطاب به مسلمین جهان که روزی با عده ای بسیار کم قدرت های عظیم

جهان را در هم شکستند، ولی امروز با همه نیرو و قدرتی که در اختیار دارند، در مقابل دشمنان این چنین ضعیف و زبون گشته‌اند و این بود عامل آن همه عزت و شوکت، یعنی اتحاد و اعتصام به حبل‌الله و انگیزه این همه ضعف و ذلت، یعنی تفرقه و اختلاف که بنیانگذار جمهوری اسلامی ایران، مسلمین را به آن متوجه نموده است.

از این بحث کوتاه می‌توان به اهمیت حکم امام بر حضور شیعیان در نماز جماعت حرمین شریفین و به علت و انگیزه چنین دستور مهم و فتوای بی‌سابقه‌ای پی برد؛ زیرا گرچه مجموع اعمال و مناسک حج و اجتماع میلیونی مسلمانان در این مراسم پر شکوه، نوعی وحدت و هماهنگی را ایجاد می‌کند، حضور در یک زمان و مکان، هم‌رنگی در لباس و یکنواختی شعار این جمعیت میلیونی، که از سراسر جهان در این کنگره عظیم اسلامی شرکت جسته‌اند، همه نشانگر پیروی آنان از یک دستور و فرمان و دلیل بر اجرای حکم الهی است و از نظر وجهه خارجی، نمودی از تشکل بزرگ و سالانه مسلمانان جهان است که در هیچ مذهب و آیینی چنین اجتماع پرشکوه را نمی‌توان یافت، ولی باید به این نکته توجه کرد که هیچ‌یک از اعمال حج نمی‌تواند مانند نماز جماعت حرمین شریفین باصلابت، وحدت‌آفرین و دشمن‌شکن باشد؛ زیرا هریک از این اعمال، در عین اجتماعی و اشتراکی بودن، به صورت انفرادی و جدا از هم انجام می‌پذیرد و هر انسانی موظف است مواظب و مراقب عمل خویش باشد. در طواف و سعی، رمی و ذبح و... منفرد عمل می‌کند و این اعمال به جز وقوفین، از نظر زمان نیز وسیع است و هر کسی می‌تواند در هر ساعت از روز و یا در مدت و در فاصله چند روز مناسک خود را انجام دهد. تنها نماز است که همه مسلمانان را در صفوف فشرده و منسجم در کنار هم قرار می‌دهد و با صدای اذان، در یک زمان مشخص، سیل جمعیت با رنگ‌ها و زبان‌ها و ملیت‌های مختلف به سوی مکان مشخص (مساجد) سرازیر می‌شود و با تکبیر مکبر صدها نفر هماهنگ به رکوع می‌روند و سر به سجده می‌گذارند و بر یگانگی خدا و نبوت رسول او شهادت می‌دهند، سپس بر

همدیگر درود و تهنیت می‌گویند؛ «السلام علیکم ورحمة الله وبرکاته».

و اینجاست که روح اخوت اسلامی و عواطف معنوی مذهبی در میانشان متجلی می‌گردد و دست همدیگر را می‌فشارند و با همدیگر معانقه و روبوسی می‌کنند و با قیافه‌ای بشاش، که حاکی از محبت درونی است، قبولی اعمال یکدیگر را از خداوند مسألت می‌نمایند؛ «تَقَبَّلَ اللهُ أَعْمَالَكُمْ»

اینک این پرسش مطرح است که آیا ترک کردن این کانون وحدت و گریز از این تجلی‌گاه انس و الفت، که در بعضی از گروه‌های اسلامی مشاهده می‌شود که به هنگام نماز بر خلاف مسیر سیل جمعیت به سوی منازل و بازارها در حرکت اند، موجب انزجار و نگاه خشم‌آلود مسلمانان نسبت به این افراد نخواهد شد؟! و به جای آن صفا و صمیمیت، تخم عداوت و دشمنی در دل آنان نخواهد افکند؛ به ویژه آنکه هر صبح و شام احادیثی به گوششان می‌رسد که پیامبر اسلام فرموده است: «خارج شدن از مسجد هنگام نماز، عمل منافقان است» و باز فرموده است: «شیاطین با شنیدن اذان از مساجد می‌گریزند»؟!

و طبیعی است هریک از زائران و حُجاج پس از مراجعت به وطن خویش، در سراسر جهان، در محافل و مجالس، ضمن بیان عظمت نماز حرمین شریفین، مشاهدات خود را از عملکرد این گروه در جدایی از صفوف مسلمین و بی‌اعتنایی آنها به نماز منعکس و بلکه آنان را بی‌نماز معرفی خواهند نمود و چه پیرایه‌هایی که بر مذهب و آیین آنان و پیشوایان معصومشان خواهند افزود و چه داستان‌هایی از انحراف آنان از اسلام و قرآن خواهند ساخت و این حادثه اگر تنها یک‌بار اتفاق بیفتد، سالیان متمادی فراموش نخواهد شد، چه رسد به آنکه هر سال و هر روز تکرار شود و این همان خواسته دشمنان اسلام است که بدون صرف کوچک‌ترین هزینه‌ای، به آن دست یافته‌اند و مسلماً در تلاش‌اند که به هر وسیله ممکن، هریک از گروه‌های دیگر مسلمانان را نیز از این صف فشرده جدا سازند و در میانشان تخم مخالفت و بدبینی بکارند.

دلیل شرعی این حکم

امام علیه السلام در این زمینه می‌فرمایند:

عقلا و علمای اسلام از صدر اسلام تاکنون کوشش کردند برای اینکه مسلمین همه با هم مجتمع باشند و همه ید واحده باشند بر غیر مسلمین. در هر جا که مسلمی پیدا بشود باید با سایر مسلمین تفاهم کنند و این مطلبی است که خداوند تبارک و تعالی در قرآن کریم سفارش کرده است و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله سفارش فرموده است و ائمه مسلمین سفارش فرموده‌اند و علمای بیدار اسلام این امر را گرفته و کوشش کرده‌اند به اینکه مسلمین را در تحت لوای اسلام به وحدت و یگانگی دعوت کنند.^۹

اگر امام علیه السلام در مقام استدلال بر حکم مورد بحث بود و اگر بنا بود دلایل حکم حضور شیعیان در نماز حرمین شریفین را از قرآن و حدیث و منابع اسلامی بیان کند و دلایل مبنایی خویش را با تکیه‌زدن بر کرسی تدریس و تحقیق و با حضور شاگردان ارزنده و فحول حوزه‌های علمیه، که امروز مقام مرجعیت جهان شیعه را به عهده گرفته‌اند، ارائه نمایند، مسلماً کتاب قطور و ارزشمندی برای جامعه اسلامی و آینده مراکز علمی، همانند سایر آثار علمی آن حضرت، به یادگار می‌ماند.

ولی امام راحل در صدور این حکم و همچنین در سایر پیام‌ها و بیاناتشان، نه در مقام استدلال بوده و نه اینکه شرایط، چنین وضعی را اقتضا می‌کرده است. ولی در عین حال گاهی نیز به‌طور گذرا و اجمال و در سطح فهم مخاطبین و مستمعین، به دلیل شرعی آرا و احکام خویش اشاره فرموده است که از جمله این موارد، گفتار آن حضرت خطاب به حجاج و زائران پاکستانی در سال ۱۳۵۹ ه. ش می‌باشد که پیش‌تر آوردیم.

و در اینجا مناسب است مطالبی در توضیح کلام امام به بعضی از آیات و روایات، که مسلمانان را به وحدت دعوت نموده و از تفرقه و دوری برحذر داشته است، بیاوریم:

وحدت مسلمین از دیدگاه قرآن

۱. ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ (آل عمران: ۱۰۳)

و همگی به ریسمان خدا (قرآن و اسلام و هر گونه وسیله وحدت) چنگ زیند و پراکنده نشوید و نعمت [بزرگ] خدا را بر خود به یاد آرید که چگونه دشمن یکدیگر بودید و او در میان دل‌های شما الفت ایجاد کرد و به برکت نعمت او برادر شدید و شما بر لب حفره‌ای از آتش بودید؛ پس خدا شما را از آن نجات داد. خداوند این چنین آیات خود را بر شما آشکار می‌سازد؛ شاید پذیرای هدایت شوید.

در این آیه شریفه، کلمه «نعمت» تکرار شده است؛ «نعمه الله علیکم»، «فأصبحتم بنعمته إخوانا» و منظور از این نعمت، همان گونه که علامه طباطبایی فرموده است، همان نعمت الفت و محبت است؛ «فألّف بين قلوبكم» و باز ایشان می‌فرماید: این آیات هم جوامع اسلامی را مورد خطاب قرار داده و از اختلاف و تفرقه نهی نموده و هم فرد فرد مسلمانان را.^{۱۰}

۲. ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (آل عمران: ۱۰۵)

و مانند کسانی نباشید که پراکنده شدند و اختلاف کردند، [آنهم] پس از آنکه نشانه‌های روشن [پروردگار] به آنان رسید و آنها عذاب عظیمی دارند.

علامه طباطبایی در تفسیر این آیه شریفه می‌فرماید: بعید نیست «من بعد ما جاءهم البینات» متعلق به جمله «و اختلفوا» باشد؛ بنابراین منظور از اختلاف، اختلاف و تشتت از نظر اعتقاد و منظور از تفرقه، تشتت و تفرقه از حیث ابدان و اجسام است.

سپس می‌گوید و علت تقدم «تفرق» بر «اختلاف» در آیه تفرقوا و اختلفوا این است که تفرق ابدان مقدمه و عامل اختلاف در آرا و افکار است؛ زیرا اگر دو گروه با

همدیگر مرتبط و مجتمع باشند، از لحاظ فکر و اندیشه نیز به همدیگر نزدیک می‌شود و بر اثر تماس و تبادل نظر، اتحاد و اتفاق در میانشان حاصل می‌گردد و اما آن‌گاه که متفرق و از هم دور شوند و ارتباطشان از هم قطع گردد، در میانشان اختلاف مشرب و مسلک پدید می‌آید و موجب تفرقه و درهم شکستن سد استوار وحدت می‌گردد و گویا خداوند متعال در این آیه چنین می‌فرماید: «مانند کسانی نباشید که در مرحله اول با ابدانشان از هم دور و از جامعه جدا شدند، آن‌گاه این دوری به اختلاف رأی و اعتقاد در میانشان منتهی گردید.»^{۱۱}

وحدت مسلمین از دیدگاه سنت

این بود دو آیه از ده‌ها آیه‌ای که در مورد اتحاد و اتفاق مسلمانان نازل گردیده است. اما احادیث و روایات در این زمینه به قدری فراوان است که حتی نقل بخشی از آنها از دایره این بحث خارج است و لذا تنها به نقل یک حدیث، به تناسب موضوع، که از طریق شیعه و اهل سنت نقل شده است، اکتفا می‌کنیم و بعضی از روایات را در بخش دوم این بحث می‌آوریم.

مرحوم شیخ حرعاملی در وسائل الشیعه، با اسناد از امام صادق علیه السلام و آن حضرت از پدران بزرگوارش، از رسول خدا صلی الله علیه و آله این‌گونه نقل می‌کند:

من سمع النداء فی المسجد فخرج من غیر علة فهو منافق الا ان یرید الرجوع الیه.^{۱۲}

کسی که در مسجد صدای اذان را بشنود و بدون علت و بی‌آنکه قصد مراجعت کند، از مسجد خارج شود، او منافق است.

این حدیث با مختصر تفاوت در منابع اهل سنت چنین نقل شده است: «من أدرکه الأذان فی المسجد ثم لم یخرج لحاجة و هو لا یرید الرجوع فهو منافق».^{۱۳}

متن این حدیث و تشدید در این حکم که خروج از مسجد پس از اعلان وقت نماز به نفاق تشبیه شده و چنین شخصی به‌عنوان منافق معرفی گردیده است، مضمون روایتی را که محمدبن سنان از امام رضا علیه السلام نقل نموده است، تداعی می‌کند که آن

حضرت در پاسخ پرسش ابن سنان درباره حرام بودن فرار از جبهه، چنین نگاشت:
 حَرَّمَ اللهُ تَعَالَى الْفِرَارَ مِنَ الزَّحْفِ لِمَا فِيهِ مِنَ الْوَهْنِ فِي الدِّينِ وَالْإِسْتِخْفَافِ بِالرِّسْلِ وَالْأُمَّةِ الْعَادِلَةَ وَتَرَكَ نَصْرَتَهُمْ عَلَى الْأَعْدَاءِ...^{۱۴}

خداوند فرار از جنگ را بدان جهت حرام نموده است که این کار موجب تضعیف دین و استخفاف پیامبران و پیشوایان عادل و ترک نصرت و یاری جبهه حق در مقابل دشمنان است.

آری اگر فرار از زحف و تضعیف جبهه حق در جنگها موجب تقویت دشمن و یکی از گناهان کبیره است، فرار از صفوف نماز نیز از نظر فرهنگی عامل تضعیف حق و تقویت جبهه باطل و کمکی است به اهداف دشمنان و همسو شدن با استکبار جهانی و اینک ما در جبهه هستیم و دشمن در کمین.

مسئله تسنن و تشیع

به طوری که در بخش اول مقاله اشاره کردیم، صدور حکم امام راحل علیه السلام مبنی بر حضور شیعیان در نماز جماعت حرمین شریفین، که برای مؤمنان واجب الإجراء و لازم العمل بوده و در آینده نیز شیعیان آگاه، از این حکم تبعیت خواهند کرد، می تواند دارای دو انگیزه و دو عامل مختلف باشد؛ یکی از آنها و یا مهم ترینشان، مقابله اسلام و کفر جهانی است و دیگری مسئله تسنن و تشیع است که عامل اول در صفحات گذشته بررسی شد و اینک به تبیین و توضیح عامل دوم می پردازیم.
 لازم است در این زمینه چند موضوع مطرح شود.

شیعه در معرض اتهام

متأسفانه پیروان اهل بیت عصمت و طهارت در طول تاریخ، به علل و انگیزه های مختلف سیاسی - مذهبی مورد اتهام و افترا قرار گرفته اند و مطالب ناروا و بی اساس فراوان به شیعیان که پیروان واقعی قرآن مجید و سنت رسول خدا صلی الله علیه و آله هستند، به عنوان

روافض، نسبت داده شده است و این شرایط در بعضی از مقاطع تاریخ؛ مانند دوران بنی امیه و بنی مروان و بخشی از دوران خلفای بنی عباس و همچنین در دوران بعضی از سلاطین عثمانی که بخش عمده کشورهای اسلامی را در اختیار داشتند، از حدت و شدت بیشتری برخوردار بوده است و این اتهامات و مطالب دروغ و بی اساس، نه تنها در افواه عموم رواج داشته، بلکه در متن کتاب‌ها و تألیفات زیادی نیز منعکس گردیده است و از این طریق، از شیعیان اهل بیت عصمت و طهارت قیافه مشوهی ارائه داده‌اند و آنان گروهی دور از فرهنگ اسلام و مخرب سنت و قرآن معرفی شده‌اند.

نمونه‌ای از این کتاب‌ها

کتاب‌هایی که در قرن‌های گذشته بر ضد شیعه نوشته شده، آن‌چنان فراوان است که نمی‌توان شمار دقیق آنها را به دست آورد و مؤلفان آنها را شناساند. مع‌الأسف منبع اصلی و امّ‌الکتاب اکثر این تألیفات، پس از قرن هشتم، به جای منابع اصیل از شیعه و اهل سنت، کتاب «منهاج‌السنة» ابن تیمیه^{۱۵} است که وی در قرن هشتم با دید تعصب و عناد عجیبی که بر او حاکم بود، این کتاب را تألیف کرد و این مطالب ناروا و بی‌اساس را در آن گنجانید و چون افکار و اندیشه محمد بن عبدالوهاب، بنیانگذار وهابیت، ملهم از فکر و اندیشه و برگرفته از تألیفات «ابن تیمیه» است، لذا تألیفات او از نظر وهابیان دارای جایگاه ویژه‌ای است و در سطح دنیای اسلام به قیمت نازل و حتی رایگان منتشر می‌شود و استناد اکثر مؤلفان و نویسندگان و خطبا و گویندگان روز، در معرفی شیعه به این کتاب و مانند آن است.

نمونه‌ای از مطالب منهاج‌السنة درباره شیعه

گرچه محتوای این کتاب چهارجلدی، سراسر هوچی‌گری و خلاف‌گویی بر ضد شیعه است، برای آشنایی خوانندگان، چند نمونه از مطالب آن را نقل می‌کنیم. او می‌گوید:

۱. شیعیان گروهی هستند که تجاوز به مال و ثروت عموم مردم و همه مسلمانان را حلال می‌دانند؛
 ۲. شیعیان ریختن خون همه مسلمانان را جایز می‌دانند؛
 ۳. شیعیان از میان فرشتگان جبرئیل را دشمن می‌دارند؛ زیرا معتقدند که او از طرف خدا مأمور بود وحی را برای علی بن ابی‌طالب بیاورد؛ ولی به اشتباه یا از روی دشمنی، به جای علی، بر پیامبر فرو آورد؛
 ۴. از آنجا که شیعه با عشره مبشره (ده تن از یاران رسول خدا ﷺ) مخالف بوده و با آنها دشمنی دارند، با بکار بستن کلمه «عشره» یعنی عدد ده، و انجام دادن هر کاری که در آن، عدد ده باشد نیز مخالف هستند و آن را ناروا می‌دانند، حتی از ساختن بنایی که دارای ده ستون و ده پایه باشد خودداری می‌کنند؛
 ۵. عقلای مسلمان اتفاق نظر دارند که در میان اهل قبله، از نظر جهل و ضلالت و دروغ و بدعت و آمیختگی با هر شر و بدی و دور بودن از هر خیر و نیکی، هیچ گروهی در حد روافض نیست.^{۱۶}
- و صدها تهمت و افترای دیگر که بعضی از آنها همان گونه که ملاحظه کردید به هذیان‌گویی و یاوه‌سرایی شبیه‌تر است تا بیان یک مطلب جدی!

حوادث هولناک و دیدگاه‌های خطرناک

در پی آشنایی اجمالی با کتاب‌هایی که درباره شیعه تدوین گردیده و پس از ذکر نمونه‌ای از محتویات این کتاب‌ها، لازم است به بعضی از حوادث هولناک و دیدگاه‌های انحرافی و خطرناک نیز اشاره کنیم؛ حوادثی که در مقاطع مختلف در مکه و مدینه و در موسم حج بر ضد شیعه به وقوع پیوسته و دیدگاه‌هایی که در میان مردم آن سامان و در افواه عوام نسبت به شیعه وجود داشته و احیاناً تا امروز نیز ادامه دارد تا شیعیان در سراسر جهان، به ویژه علما و روحانیون و دست‌اندرکاران مسائل حج، با این مطالب بیشتر آشنا شوند و در دفاع از کیان شیعه بپاخیزند و همت خویش را در زدودن این اوهام و

ذهنیت‌های ناروا و در برطرف ساختن این دیدگاه‌های نادرست به‌کار ببندند و در اثبات بطلان محتوای کتاب‌های آن‌چنانی، که به‌جز عمل‌کردن به مضمون روایات معصومین علیهم السلام و اجرای دقیق حکم امام علیه السلام راهی بر آن نیست، تلاش نمایند. گرچه شاید از نظر بعضی‌ها، طرح این مطالب مخالف با روح وحدت و مباین با اصل مصلحت تلقی شود، ما اگر امروز از ذکر حقایق خودداری و از بیان واقعیات استتکاف کنیم، بر ادامه این بدبینی‌ها در آینده کمک کرده و بر توسعه این شکاف‌ها و تهمت‌ها یاری نموده‌ایم.

تهمت تلویث کعبه!

از حوادث هولناک و افتراهای خانمان‌برانندازی که با دست سیاست‌بازان و توطئه‌گران بر ضد شیعه به‌کار گرفته شده و از اقداماتی که برای موهون ساختن شیعه به وقوع پیوسته، اتهام آنان به تلویث کعبه است؛ بدین گونه که با اقدامات و توطئه‌های از پیش ساخته، شیعیان را که از مسافت‌های دور برای انجام مراسم حج و زیارت‌خانه خدا به مکه مشرف شده‌اند، متهم نموده‌اند که آنان - العیاذ بالله - طبق عقیده‌ای که دارند کعبه را با نجاست آلوده ساخته‌اند و این اتهام را نه یک‌بار که مکرر و به دفعات وارد ساخته‌اند و هر بار شیعیانی را در ملأ عام و در مقابل چشم حجاج و زائران کشورهای مختلف گردن‌زده‌اند تا این واقعه در میان همه مسلمانان و در اقصی نقاط عالم منعکس شود و بیشترین تأثیر خود را در تشویه قیافه شیعه در دنیای اسلام بگذارد. ﴿تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنْشَقُّ الْأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًّا﴾.

۱. سباعی^{۱۷}، مورخ معاصر سعودی، در تاریخ مکه خود، آنجا که از حوادث و جریانات مهم مکه و مسجدالحرام سخن می‌گوید، این‌گونه می‌نویسد:

در شوال سال ۱۰۸۸ ه.ق، زائران و طواف‌کنندگان مشاهده کردند که کعبه معظمه با ماده‌ای که شبیه مدفوع انسان است آلوده شده و بر اثر یک عقیده قدیمی که نمی‌دانم چگونه پدید آمده و عقول چگونه آن را پذیرفته است؟! شیعیان را بر این عمل متهم و گروهی از آنان را با این اتهام سنگسار و گروه دیگر را گردن‌زدند.

سباعتی آن‌گاه می‌افزاید:

ذینی دحلان^{۱۸} از عصامی^{۱۹} مورخ و دانشمند مکی که این حادثه در دوران او اتفاق افتاده، نقل کرده است که من آنچه را آن روز کعبه با آن آلوده شده بود از نزدیک مشاهده کردم و برایم معلوم شد که آن ماده عجیب و مخلوطی است از عدس و نوعی سبزی و روغن بدبو که دارای رنگ و بوی مدفوع انسان بوده و می‌توانست هر ناظر را به اشتباه بیندازد و بر مدفوع بودن آن اذعان کند.

سباعتی که مورخ و نویسنده‌ای معتدل است، پس از نقل این حادثه می‌گوید: «ولی آنچه مایه تأسف شدید است این است که مردم تا امروز درباره شیعه چنین تصور دارند که در مذهب آنان اعمال حج کامل نمی‌شود مگر با تلویث کعبه!»
آن‌گاه اضافه می‌کند:

در صورتی که اگر عقل را به حکمیت بطلیم بی‌اساس بودن چنین تصویری روشن خواهد شد؛ زیرا به مقتضای چنین عقیده‌ای باید هر سال در موسم حج، کعبه هزاران بار و به تعداد حجج شیعه ملوث و آلوده شود. ولی چه باید کرد که ما وقتی در مقابل مخالفان قرار می‌گیریم، عقل را از دست می‌دهیم و هر سخن ناروا را بر زبان می‌رانیم.^{۲۰}

به نظر می‌رسد که استدلال سباعتی بر نفی این تهمت و نکوهش وی از وجود چنین بینش نسبت به شیعه، همان‌گونه که خود اشاره نموده، نشانگر آن است که چنین تصویری در سطح وسیع بوده و در میان اقشار مختلف جامعه او رسوخ داشته و او در واقع در سطح گسترده‌ای از این بینش انحرافی قرار گرفته که این چنین به دفاع پرداخته و برخلاف مسیر فکری جامعه خویش، حرکت نموده است.

۲. این حادثه در سال ۱۱۴۴ ه. ق. و به فاصله ۵۶ سال از حادثه اول تکرار شد. در سال ۱۱۴۳ ه. ق. چند قافله از شیعیان دیرتر از موسم حج به مکه وارد شدند و از انجام مراسم حج محروم گردیدند و طبق معمول آن زمان، در مکه اقامت کردند تا در سال

بعد و پس از انجام مراسم به اوطان خویش مراجعت نمایند که در این فاصله، به آلوده ساختن کعبه متهم شدند و مردم بر ضد آنان قیام کرده و شورش عجیبی به راه انداختند و از امیر مکه مجازات عاملان آن جنایت (موهوم) را درخواست کردند و بالأخره او را بر این اقدام مجبور نمودند.

سباعتی و ذینی دحلان که این حادثه را نقل کرده‌اند، به کشته شدگان آن اشاره‌ای ندارند، ولی می‌گویند شیعیان که مجبور به ترک مکه و فرار به طائف و جده شده بودند، پس از آرامش مجدداً به این شهر برگشتند.^{۲۱}

سب شیعه

در سال ۱۱۵۷ ه. ق. چهارده سال پس از حادثه شوم اتهام تلویث کعبه در خطبه‌های نماز جمعه حرمین شریفین و سایر مساجد در مکه و مدینه به دستور شریف مسعود حاکم حجاز لعن بر شیعه شروع و سب و ناسزایی بر شیعیان (روافض) از اجزای خطبه نماز جمعه محسوب گردید.^{۲۲} اما اینکه این عمل چند سال ادامه داشته، در منابع اشاره‌ای به آن نشده است؛ زیرا لعن کردن گروهی از مسلمانان بر گروهی دیگر، آن هم در موسم حج و در خطبه مهبط وحی و جایگاهی که همه مسلمانان به سوی آن نماز می‌خوانند با هیچ منطقی سازگار نبوده تا جزئیات آن در کتب تاریخ منعکس شود.

اوضاع کنونی ما

ممکن است با مطالعه این حوادث و محتویات این کتاب‌ها، تصور شود که این تألیفات مربوط به گذشته‌های دور و وقوع این حوادث متعلق به دوران حکومت‌هایی بوده که از نظر سیاسی با شیعیان در جنگ و نزاع بودند و از طرفی از ناآگاهی مسلمانان و بی‌اطلاعی‌شان که هر تهمت و افترا را به سادگی می‌پذیرفتند، سوء استفاده می‌کردند. ولی با توجه به اوضاع کنونی و حقایق موجود، معلوم خواهد شد که این مسائل در دوران معاصر نه تنها فروکش نکرده، بلکه با تحول زمان گسترده‌تر و عمیق‌تر

نیز گردیده است.

اگر در قرون گذشته کتاب‌هایی مانند «منهاج‌السنه» نوشته می‌شد، امروز نه تنها از طریق کتاب‌های فراوان و مقاله‌های متنوع، بلکه از راه «اینترنت» و «ماهواره» نیز مطالبی به ظاهر علمی و متناسب با فرهنگ روز، در سراسر دنیا بر ضد شیعه منتشر می‌گردد و در بعضی از کشورها همان مطالب بی‌اساس و افتراهای خانمان برانداز، به صورت متون درسی به دانش‌آموزان تدریس^{۲۳} و تخم بدبینی نسبت به شیعه از دوران کودکی در دل‌ها افشاند می‌شود و از طریق نوار به درون خانه هر شهرنشین و روستایی راه پیدا می‌کند.

به قول یکی از شخصیت‌های با اطلاع، تنها در بیست سال اخیر، بیش از سیصد جلد کتاب بر ضد شیعه منتشر گردیده است^{۲۴} و اگر در قرن یازدهم و دوازدهم - که به نظر می‌رسد مواجهه صفویه با سلاطین عثمانی در متهم ساختن شیعه بی‌تأثیر نبوده است - چنین برنامه‌هایی اجرا و از نظر افکار عمومی مورد قبول واقع می‌شد، در قرن معاصر همان تهمت تکرار می‌شود و در ذی‌حجه سال ۱۳۶۲ ه. ق مطابق با سال ۱۳۲۲ ه. ش پنجاه و شش سال قبل، حادثه قتل ابوطالب یزدی به همان اتهام آلوده کردن بیت شریف رخ می‌دهد^{۲۵} و خبرگزاری‌های کشورهای اسلامی آن را به عنوان مهم‌ترین خبر روز، پخش می‌کنند و همین حادثه بود که موجب قطع رابطه ایران و سعودی و محروم شدن حجاج ایرانی از شرکت نمودن در مراسم حج به مدت پنج سال گردید و

وقوع این حوادث و پیدایش این اتهامات و افتراها، گرچه ضربه هولناکی است بر کیان اسلام و جریحه التیام‌ناپذیری است بر پیکر آیین، ولی هولناک‌تر از آن، وجود زمینه پذیرش این اتهامات از سوی افکار عمومی و تلقی این افتراها به صورت یک واقعیت درباره جهان شیعه است. خطرناک‌تر از وقوع این نوع حوادث، بُعد دیگر آن است که مورخ معاصر سعودی اشاره کرده است:

و شد ما يؤسفني أن يتوهم العامة إلى اليوم أن شيعة العجم لا يتم حجهم في مذهبهم

الأ اذا لوث الكعبة الحاج. ۲۶

آنچه مایه تأسف شدید من است، این است که تا امروز در میان عوام الناس نسبت به شیعیان این عقیده وجود دارد که بر اساس مذهب آنان، اعمال حج کامل نمی شود مگر با آلوده کردن کعبه!

و باز خطرناک تر این است که، هم او، آنجا که به عنوان مورخ، جنگ حره را مطرح و به تجاوز لشکریان یزید بن معاویه به زنان و دختران مدینه اشاره می کند، می گوید تأسف این است که می بینیم بعضی از نویسندگان ما، شیعیان محله «نخاوله» مدینه را از نسل فرزندان نامشروع همان جنگ حره معرفی می نمایند و اضافه می کند: اسف بارتر اینکه بعضی عوام الناس تا امروز تحت تأثیر همین مطالب بی اساس قرار گرفته و بر این مسلمانان، با همین دید می نگرند. ۲۷

و باز خطرناک تر این است که در حادثه اسف بار جمعه خونین، چون تبلیغ می شود که علت این برخورد شدید با ایرانیان، تصمیم آنان بر انتقال حجرالأسود به شهر قم و ویران نمودن بیت الهی بود. گروهی از اقشار مختلف نیز بر اثر ذهنیت غلط و سابقه بدبینی، این دروغ بزرگ را به آسانی می پذیرند و آن را تأیید می کنند.

حکم امام

این بود گوشه ای از اوضاع کنونی ما و بخشی از آنچه در طول تاریخ بر ما گذشته است و نیز آنچه ممکن است قرن ها ادامه یابد؛ زیرا با وجود دو عامل قوی و مؤثر، یعنی انگیزه هایی در جهت تقویت و پیشبرد یک خط فکری - مذهبی و تلاش برای تضعیف خط فکری مقابل و اختیار انزوا و دوری پیروان این خط از صحنه اجتماعات و نمازها، که به طور ناخودآگاه خواسته گروه اول را تأمین زمینه پذیرش اهداف آنها را در خارج ساختن گروه مقابل از صحنه بین المللی - اسلامی فراهم می نماید، نه تنها امیدی برای برطرف نمودن آن ذهنیت های غلط و بینش های خطرناک و خلاف واقع وجود ندارد، بلکه هرچه زمان پیش می رود و هرچه صفوف از هم دورتر می شود، دامنه

برخوردها و سمپاشی‌ها بر ضد ما و بر ضد اصول اعتقادی ما گسترده‌تر می‌گردد. اینجاست که پیام حیات‌بخش امام راحل علیه السلام خطاب به شیعیان جهان و حکم حضور آنان در صحنه عبادی - سیاسی نماز حرمین شریفین صادر می‌شود:

لازم است برادران ایرانی و شیعیان سایر کشورها، از اعمال جاهلانه که موجب تفرق صفوف مسلمین است، احتراز کنند و لازم است در جماعات اهل سنت حاضر شوند و از انعقاد و تشکیل جماعت در منازل... جدا اجتناب کنند.

نگاهی به روایات

می‌دانیم که اختلاف نظر در بعضی مسایل کلامی و فقهی، در میان مسلمانان دارای سابقه و پیشینه تاریخی است؛ به طوری که نه به یک قرن و دو قرن و یا ده قرن قبل، بلکه به زمانی منتهی می‌شود که رسول خدا صلی الله علیه و آله به عالم بقا شتافت و طبعاً در قرون اولیه اسلام و در زمان ائمه هدی علیهم السلام بر اثر اختلاط و امتزاج شیعه و اهل سنت از یک طرف و وجود اختلاف نظر از سوی دیگر، موجب بحث و گفت و گو و طرح سؤال در مسائل مختلف، از جمله حضور و عدم حضور در مساجد و شرکت نمودن در نمازهای جماعت اهل سنت پدید آمد؛ به خصوص در شهر مدینه که جز مدت کوتاهی، حکومت و امامت جماعت در اختیار اهل سنت بوده و بیشتر اوقات این سمت را والیان و حاکمان شخصاً به عهده می‌گرفتند.

منابع حدیثی ما گویای این واقعیت است که این موضوع در محضر ائمه هدی علیهم السلام مطرح و مورد سؤال قرار گرفته است. همان‌گونه که از دیدگاه اهل سنت نیز به دور نمانده و احادیث متعددی در این باره، در منابع مورد اعتمادشان منعکس شده است؛ با این تفاوت که بر خلاف مضمون روایات شیعه که رابطه مستقیم با موضوع مورد بحث دارد، احادیث اهل سنت دارای مفهوم کلی و غالباً در مقام نکوهش کسانی است که به هنگام نماز و با شنیدن صدای اذان، مسجد را ترک و از صفوف مسلمانان جدا می‌شوند که روحانیون و خطبای اهل سنت و نویسندگانشان همواره، مضمون این احادیث را

وسیله تبلیغ بر ضد شیعه قرار داده و برای محکومیت آنان، از این احادیث بهره‌برداری می‌کنند.

روایات شیعه

در مورد تشویق و ترغیب شیعیان جهت حضور در نماز جماعت اهل سنت، همچنین رابطه شیعیان با آنان، روایات بسیاری در منابع حدیثی ما وارد شده است.^{۲۸} صاحب وسائل در این زمینه، نزدیک به بیست روایت آورده که می‌توان آنها را به دو بخش مستقل تقسیم کرد: بخشی از آنها دارای جنبه ترغیب و تشویق و ایجاد انگیزه در جهت ارتباط و امتزاج و معاشرت نیک با اهل سنت و حضور در نماز آنان و دوری از اختلاف و تفرقه با آنها است و بخش دیگر به موضوع نماز اختصاص دارد و در این روایات ائمه علیهم السلام پیروان خویش را بر حضور در نماز جماعت اهل سنت تشویق و جدا شدن از صف نماز آنان را نکوهش کرده‌اند.

بخش اول

در این بخش به نقل دو روایت بسنده می‌کنیم:

۱. زید شحام از امام صادق عليه السلام نقل می‌کند که آن حضرت فرمود:

يا زيد خالقوا الناس بأخلاقهم صلّوا في مساجدهم وعودوا مرضاهم، و اشهدوا جنازهم و ان استطعتم ان تكونوا الائمة و المؤذنين فافعلو فانكم اذا فعلتم ذلك قالوا هولاء الجعفرية رحم الله جعفرأ ما كان احسن ما يؤدب اصحابه و اذا تركتم ذلك قالوا هولاء الجعفرية فعل الله بجعفر ما كان سوء ما يؤدب اصحابه.^{۲۹}

ای زید، با اهل سنت معاشرت کنید، در مساجدشان نماز بخوانید و از مریضانشان عیادت و در تشییع جنازه‌شان شرکت کنید و اگر توانستید امامت جماعت و اذان گفتن در مساجد آنها را خود شما به عهده بگیرید که اگر با آنان چنین معاشرتی داشتید، خواهند گفت: اینها جعفری هستند و خدا رحمت کند جعفر بن محمد را که پیروان

خود را این چنین نیکو تربیت نموده است و اگر این نوع معاشرت را ترک کنید، خواهند گفت: خدا به جعفرین محمد انصاف دهد که نتوانسته است پیروان خود را با آداب نیک تربیت کند.

در این روایت می‌فرماید «اذا فعلتم ذلك قالوا هولاء الجعفرية...».

مفهوم این جمله این است: گذشته از حفظ موقعیت و ارزش والای خود شماها، شناخت مخالفین شما از ائمه علیهم‌السلام به وسیله عملکرد شما خواهد بود؛ زیرا آنها نه تنها ائمه شما را ندیده و با شخصیت علمی و معنوی آنان آشنایی ندارند، بلکه بر اثر تحریف حقایق در طول تاریخ و بر اثر اجرای سیاست‌های روزمره در میان عده‌ای از مسلمانان، ائمه شما در حد محدث معمولی نیز مطرح نگردیده و شخصیت آنان در پشت ابرهای ضخیم سیاست‌ها و تعصبات قرار گرفته است. پس اگر شما با آنان معاشرت نیکو داشته باشید که در مرحله اول در حضور در مساجد و نمازها و عیادت مریض‌ها و تشییع جنازه آنها متجلی است، نه تنها عمل شما را تحسین کرده، شما را خواهند ستود، بلکه به ائمه و پیشوایان شما نیز علاقه‌مند شده، خواهند گفت: خدا رحمت کند جعفرین محمد را که پیروان خود را چه نیکو تربیت کرده است! و اگر در میان شما و آنان فاصله بیفتد و شما در مساجد و در نمازهایشان شرکت نکنید، نه تنها به شما بدبین و از شما منزجر خواهند شد، بلکه خواهند گفت: اینها جعفری هستند؛ خدا به جعفرین محمد انصاف دهد که نتوانسته است پیروان خود را نیکو تربیت کند!

۲. عبدالله بن سنان از امام صادق علیه‌السلام نقل می‌کند که می‌فرمود:

أوصيكم بتقوى الله عز وجل ولا تحملوا الناس على اکتافکم فتذلوا ان الله تبارك و تعالی يقول في كتابه و قولوا للناس حسناً ثم قال عودوا مرضاهم و اشهدوا جنائزهم و اشهدوا لهم و عليهم و صلوا معهم في مساجدهم.^{۳۰}

شما را به تقوای خدا وصیت می‌کنم و اینکه مردم را بر پشت خود سوار نکنید تا در جامعه دلیل باشید (کاری نکنید که مورد تحقیر و بدبینی افراد این جامعه باشید)؛ زیرا

خداوند در کتاب خود می‌فرماید: «به مردم نیک بگویید». سپس فرمود مریض‌های آنان را عیادت و در تشییع جنازه‌شان شرکت کنید و در اختلافاتشان شهادت بدهید. خود را جزء نزدیک‌ترین افراد به آنان قرار دهید و با آنان در مساجدشان نماز بخوانید. مفهوم جمله «و لا تحملوا الناس علی اکتافکم فتذللوا» این است: مبادا کاری کنید که مخالفان شما در جایگاهی برتر از شما قرار بگیرند و شما در مقابل آنها حقیر و ذلیل باشید. بلکه باید برخورد شما با آنان از موضع افتخار و عزت باشد که شما پیروان واقعی سنت پیامبر خدا و راهیان طریق اهل بیت او می‌باشید و این افتخار و عزت را در سایه ارتباط و حسن رفتار با آنان و حضورتان در مساجد و نمازها و عیادت مریض و شرکت نمودن در تشییع جنازه آنها که دلجویی و اظهار محبت به بازماندگان‌شان می‌باشد تحقق ببخشید و حفظ نمایید.

بخش دوم

روایاتی که به خصوص درباره حضور در نماز جماعت اهل سنت وارد شده است:

۱. حماد بن عثمان می‌گوید: امام صادق علیه السلام فرمود:

مَنْ صَلَّى مَعَهُمْ فِي الصَّفِّ الْأَوَّلِ كَانَ كَمَنْ صَلَّى خَلْفَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي الصَّفِّ الْأَوَّلِ.^{۳۱}

هر کس با اهل سنت در صف اول جماعتشان نماز بخواند، مانند کسی است که در صف اول در پشت سر رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم نماز خوانده است.

این مضمون را حلبی با تفاوت مختصر از امام صادق علیه السلام چنین نقل کرده است: «مَنْ

صَلَّى مَعَهُمْ فِي الصَّفِّ الْأَوَّلِ كَمَنْ صَلَّى خَلْفَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ».^{۳۲}

۲. اسحاق بن عمار می‌گوید: امام صادق علیه السلام به من فرمود:

يَا اسْحَاقُ أَتُصَلِّي مَعَهُمْ فِي الْمَسْجِدِ؟ قُلْتُ نَعَمْ، قَالَ: صَلَّى مَعَهُمْ فَإِنَّ الْمُصَلِّي مَعَهُمْ فِي الصَّفِّ الْأَوَّلِ كَالشَّاهِرِ سَيْفَهُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ﷻ.

ای اسحاق، آیا با اهل سنت در مساجد آنان نماز می‌گزاری؟ عرض کردم: آری،

فرمود: با آنان نماز بخوان؛ زیرا [از شما] کسی که با آنان نماز می‌خواند و در صف اول قرار می‌گیرد مانند کسی است که در راه خدا شمشیر می‌کشد.

۳. علی بن جعفر از برادرش حضرت موسی بن جعفر علیه السلام نقل می‌کند که فرمود: «صَلَّى الْحَسَنُ وَالْحُسَيْنَ خَلْفَ مَرَّوَانَ وَنَحْنُ نُصَلِّي مَعَهُمْ»؛ «همان گونه که حسن و حسین در پشت سر مروان نماز گزارند، ما هم در پشت سر ائمه جماعت اهل سنت نماز می‌خوانیم».^{۳۳}

۴. در بعضی از این روایات آمده است اگر کسی از شما نماز خود را قبل از ورود به مسجد، به طور فرادا بخواند، آن گاه وارد مسجد شود، در حالی که نماز جماعت اهل سنت تشکیل شده است، اگر با آنها وارد نماز بشود، «كُتِبَ اللَّهُ لَهُ خَمْسًا وَعَشْرِينَ دَرَجَةً».

و در روایت دیگر در همین زمینه آمده است: «أَمَّا تَحَبُّ أَنْ تَحْسَبَ لَكَ بِأَرْبَعٍ وَعَشْرِينَ صَلَاةً»؛ «آیا دوست نداری که برای تو ثواب ۲۴ نماز نوشته شود»؟

۵. در روایت جالبی، یونس بن یعقوب می‌گوید: امام صادق علیه السلام به بعضی از شیعیانش به وسیله من این پیام را فرستاد:

قُلْ لَهُمْ يَا مَوْلَانَا قَدْ رَأَيْتَ مَا تَصْنَعُونَ إِذَا سَمِعْتُمُ الْأَذَانَ أَخَذْتُمْ نِعَالَكُمْ وَخَرَجْتُمْ مِنَ الْمَسْجِدِ.

به آنان بگو ای مولفه، من عکس العمل شما را مشاهده کردم آن گاه که صدای اذان را شنیدید کفش‌های خود را برداشتید و از مسجد بیرون رفتید.

این روایت را شیخ حر عاملی نقل کرده است.^{۳۵}

علامه مجلسی پس از نقل این روایت، می‌گوید: «امام علیه السلام با به‌کارگیری کلمه «مولفه» می‌خواهد به آنان بفهماند که شما با این عمل خود، نشان دادید که مؤمن واقعی نیستید بلکه از «مولفه قلوب» و از کسانی هستید که برای اهداف مادی به اسلام روی آورده‌اند». سپس می‌گوید: «این روایت دلیل بر شدت ممنوعیت خارج شدن از مسجد در فاصله اذان و نماز است».^{۳۶}

در احادیث اهل سنت

«اذا نودي بالصلوة أدبر الشيطان و له ضراط حتى لا يسمع الأذان»^{۳۷}؛ «زمانی که اذان نماز گفته می‌شود، شیطان برای اینکه صدای اذان را نشنود پشت به مسجد می‌کند؛ در حالی که بادی از وی خارج می‌شود».

و در بعضی از این احادیث، به جای «ادبر» کلمه «هرب» آمده است. مطلب قابل توجه این است که این حدیث، گذشته از اینکه از حدیث‌های رایج و معروف در منابع اهل سنت است^{۳۸} به گونه‌ای که در صحیح بخاری در چهار مورد آمده است، در السنه و افواه عموم در شهر مکه و مدینه هم معروف و مشهور است و بارها دیده‌ایم که کسبه و اصناف خطاب به افرادی که به هنگام اذان به سوی منزلشان در حرکت هستند، به مضمون همین حدیث می‌گویند: «الشیاطین یفرّون، الشیاطین یفرّون». زمان فعلی ما مشمول این روایات است.

چنان‌که ملاحظه کردید، ائمه هدی علیهم السلام در این روایت‌ها، با بیانات گوناگون، پیروان خویش را به مشارکت با اهل سنت در مسایل اجتماعی و به خصوص بر حضور در نماز آنان توصیه کرده‌اند و مضمون این روایات و مشابه آنهاست که می‌تواند یکی از دلایل حکم امام راحل علیه السلام هم باشد.

ولی در اینجا این پرسش مطرح می‌شود که با توجه به اختلاف نظر در شرایط و اجزای نماز در دو دیدگاه فقهی شیعه و اهل سنت، ممکن است اقتدا کردن به امام جماعت اهل سنت و نادیده گرفتن این شرایط ناظر به موارد خاص بوده، این روایات بیانگر حالت ویژه و فوق‌العاده‌ای باشد که از باب حفظ مراتب «اهم» و «مهم» در تقیه، می‌توان از انجام دادن نماز مطابق فتوای شیعه صرف نظر کرد، که در زمان صدور این روایات، چنین وضعیتی حاکم بوده است. ولی امروز چنین نیست و مضمون روایات دیگری که در این گونه نمازها به حفظ و مراعات احتیاط دلالت می‌کنند، مؤید این مطلب است.

در پاسخ می‌گوییم: اصل اختلاف در مسایل فقهی مورد قبول است و ما هم تا اینجا با

شما موافقیم، ولی مهم این است که باید توجه کنیم ما امروز در چه وضعیتی به سر می‌بریم و چه جوی در فضای فعلی شیعه و اهل سنت حاکم است و اگر به صفحات گذشته این مقاله توجه شود و بر آنچه تحت عنوان «شیعه در معرض اتهام» و «شرایط کنونی ما» مطرح گردید، دقت کنیم و با مضمون دو روایت که در بخش اول روایات آوردیم تطبیق دهیم، روشن می‌شود که این روایات بیش از آنکه ناظر به زمان صدور آنها باشد، شامل وضع فعلی ماست؛ زیرا در زمان ائمه علیهم‌السلام فاصله تسنن و تشیع کمتر از زمان حال بوده و ارتباط ائمه علیهم‌السلام با جامعه، با محدودیتی که داشتند، باز هم به کلی قطع نشده بود.

آری، اگر در آن وضعیت، حفظ کیان تشیع و حفظ حیثیت و عزت و کرامت پیروان اهل بیت و معرفی صحیح ائمه علیهم‌السلام بر پیروانشان لازم بوده، امروز با گسترش اسلام و پیدایش عوامل فاصله و دوری جامعه اسلامی از شناخت اهل بیت و جهان شیعه، این وظیفه لازم‌تر شده و زدودن لایه‌های متراکم افتراها و تهمت‌های ناروا از وظایف بزرگ و از واجبات حتمی ما گردیده است و شما در نامگذاری آن مختارید که بگویید «تقیه» یا «ایفای وظیفه».

حکم امام و فتواهای احتیاط‌آمیز

پرسش دیگری که در زمینه حکم امام می‌توان مطرح کرد، این است که با وجود فتوای بعضی از فقها و مجتهدین در مورد حفظ احتیاط در اقتدا به امام جماعت اهل سنت، که دو بینش متفاوت در فقه پیش می‌آید، وظیفه مقلدین این مراجع در این نمازها چیست و باید چگونه عمل کنند؟

پاسخ: اصل استحباب اقتدا و شرکت نمودن در این نمازها اتفاقی است و همه مراجع و فقها آن را تأیید می‌کنند، بنابراین بر همه شیعیان از هر گوشه دنیا و از هر مرجعی که تقلید می‌کنند و در آینده تقلید خواهند کرد، در جهت تبعیت از حکم امام و انجام یک عمل مستحب مؤکد، حضور در این نمازها لازم و ضروری است؛ منتها مقلدین مراجعی که در مبنا با امام موافق نیستند، نماز خود را احتیاطاً اعاده می‌کنند و

وظیفه خود را از هر دو جهت انجام می‌دهند؛ همان گونه که در موارد بسیاری این چنین عمل می‌کنیم و راه احتیاط را برمی‌گزینیم؛ به ویژه در مسجدالنبی و مسجدالحرام که هر رکعت نماز در آنها، به ترتیب، ثواب هزار رکعت و ده‌هزار رکعت را دارد.

با توجه به مطالب گذشته و بر اساس حکم امام راحل علیه السلام با حضور در این نمازها عمل به احتیاط تحقق می‌پذیرد و ترک این حضور است که خلاف احتیاط به حساب می‌آید؛ همان گونه که در مسئله رؤیت هلال، حتی در صورت علم به خلاف (طبق بعضی از فتاوا) و با اهمیتی که اعمال حج به ویژه وقوفین به عنوان دو رکن مناسک، از آن برخوردار است، احتیاط در تبعیت حکم صادره از سوی قضات اهل سنت می‌باشد و عدم تبعیت و عمل نمودن بر خلاف حکم آنان جایز نیست.

صدر حکم یا بیان فتوا

و آخرین پرسش این است که این حکم امام مسئله‌ای است مسبوق به سابقه و در کتب فقهی و فتاوی علمای گذشته نیز مطرح گردیده و حتی طبق فرموده امام، به عدم لزوم اعاده چنین نمازی هم فتوا داده‌اند؛ همان گونه که صاحب جواهر علیه السلام می‌فرماید: «ثم ان ظاهر النصوص و الفتاوی عدم وجوب اعاده هذه الصلوة...»^{۳۹}.

در پاسخ این پرسش باید گفت: مطرح بودن مسئله به صورت فتوا، در قرون گذشته و از سوی فقها، جای تردید نیست؛ ولی آنچه بر حکم امام از سایر فتاوا امتیاز می‌بخشد و اهمیتش را می‌رساند، این است که این موضوع در طول تاریخ و در منابع فقهی به صورت یک «فتوا» مطرح بوده و نه به صورت «حکم» و اجرای عملی. بنابراین در مقام عمل هیچ ظهور و بروزی نداشته است و در طول تاریخ از میان صدها هزار نفر شیعه که سالانه از سراسر جهان در مراسم حج و برای عمره وارد مکه و مدینه گردیده‌اند، تعداد عمل‌کنندگان به این فتوا شاید از تعداد انگشتان یک دست کمتر بوده است و هیچگاه خود را موظف به حضور در این نمازها ندانسته‌اند.

صدر این حکم بود که پس از قرن‌ها توانست تحول عظیم و شگرفی به وجود

آورد و حضور شیعیان در نمازها و مساجد را آن‌چنان گسترده و چشمگیر نماید که گاهی سایر مسلمانان را تحت‌الشعاع قرار می‌دهند؛ همان‌گونه که این حکم نقش مؤثری را در توجه دادن فقها و مجتهدین و مدرسین حوزه‌های علمیه به این مسئله، ایفا نموده است و مسلماً مجتهدین و مراجع آینده با الگو قرار دادن حکم امام علیه السلام موضوع را با دید عمیق‌تر و از منظر جدیدتری بررسی و بر اساس آن فتوا صادر خواهند نمود.

خلاصه، این حکم امام مانند حکم او در مورد سلمان رشدی است که در طول قرن‌های گذشته، نه تنها فقهای شیعه، بلکه علما و دانشمندان اهل سنت نیز به ارتداد و مهدورالدم بودن «ساب‌النبی» فتوا داده‌اند. ولی این فتوا تاکنون دارای اثر عملی و عینیت خارجی نبوده است؛ زیرا فتوایی بوده در لابلای کتب فقهی و یا حدیثی، در میان احادیث فراوان در منابع حدیثی شیعه و اهل سنت.

و دیدیم آن‌گاه که دشمنان به مصاف اسلام و قرآن آمدند و آن‌گاه که قصد هتک حرمت پیامبر عظیم‌الشان ما را داشتند، حکم امام چگونه شربت تلخ و زهر آگین شکست فضاحت‌بار را به کامشان ریخت که با گذشت زمان هنوز هم صدای ناله و ضجه‌شان به گوش می‌رسد و هنوز هم نتوانسته‌اند زخم عمیق شمشیر حکم امام را که بر پیکرشان وارد شده است، التیام بخشند.

والسلام علیه یوم وُلد و یوم مات و یوم بیعت حیاً.

پی‌نوشت‌ها

۱. صحیفه نور ج ۹، ص ۱۷۶؛ کنگره عبادی - سیاسی حج، ص ۳۴، چاپ ۱۳۶۳ ه.ش.
۲. صحیفه نور، ج ۸، ص ۲۲۹.
۳. از پیام امام خمینی در تاریخ ۶۵/۵/۱۶ صحیفه نور، ج ۲۰، ص ۱۹.
۴. از پیام امام خمینی به مسلمانان جهان به مناسبت برگزاری کنگره عظیم حج ۶۳/۶/۷ صحیفه نور، ج ۱۹، ص ۴۴.

۵. از پیام امام خمینی به زائران بیت الله الحرام، در تاریخ ۶۵/۵/۱۶، صحیفه نور، ج ۲۰، ص ۱۸.
۶. صحیفه نور، ج ۱۵، ص ۱۸۶، تاریخ ۶۰/۷/۱۸.
۷. از پیام امام خمینی به زائران بیت الله الحرام، تاریخ ۴۹/۱۱/۱۹، صحیفه نور، ج ۹، ص ۲۲۶.
۸. از پیام امام خمینی به مناسبت روز عرفه، تاریخ ۵۸/۸/۳۰، صحیفه نور، ج ۱۰، ص ۲۲۱.
۹. ۵۹/۸/۱۶ صحیفه نور، ج ۱۳، ص ۱۶۳.
۱۰. المیزان، ج ۳، ص ۴۰۷.
۱۱. المیزان، ج ۳، ص ۴۰۷.
۱۲. وسایل الشیعه، ج ۳، ابواب احکام المساجد، باب ۳۵.
۱۳. سنن ابن ماجه، کتاب المساجد، حدیث ۷۳۴.
۱۴. علل الشرائع، ص ۴۸۱.
۱۵. احمد بن تیمیه، از علمای حنبلی مذهب و دارای عقاید انحرافی بود که دانشمندان اسلام نظریات او را رد کردند و بر کتابهایش پاسخ نوشتند و با او به بحث و مناظره پرداختند. علمای مصر و حجاز و عراق بر انحراف او فتوا دادند که پس از چند بار زندانی شدن، در سال ۷۷۸ هـ ق در زندان شام از دنیا رفت.
۱۶. منهاج السنه، ج ۱، صص ۶ - ۱۳ و ۲۵۷.
۱۷. احمد السباعی از دانشمندان و مورخان معاصر است که از وی بیش از ده جلد کتاب در موضوعات مختلف، از جمله تاریخ مکه در دو جلد منتشر گردیده و نسخه مورد استفاده ما، ششمین چاپ از این کتاب است که در سال ۱۴۰۴ هـ ق در مکه طبع و منتشر شده است.
۱۸. احمد بن ذینی دحلان، مفتی مکه، متوفای ۱۳۰۴ هـ ق دارای تألیفات متعدد و مفید است؛ از جمله آنها است «خلاصة الکلام فی بیان امراء البلد الحرام» که در ضمن شرح حال امرای مکه در طول تاریخ اسلام، به تاریخ این شهر نیز پرداخته است.
۱۹. عصامی از علمای قرن یازدهم هـ ق و از مورخان است. «تاریخ مکه» او جزء منابع برای مورخان پس از وی می باشد.
۲۰. تاریخ مکه، ص ۶۸۴.
۲۱. تاریخ مکه، سباعی، ج ۲، ص ۴۲۲؛ خلاصة الکلام، ص ۱۸۴.

۲۲. تاریخ مکه، سباعی، ص ۴۲۸.

۲۳. مانند کتاب «دین الحق» و «دفاع عن امیرالمؤمنین یزید بن معاویه» که هر دو کتاب در کشور سعودی جزء کتاب‌های درسی است و در این دو کتاب، شیعه متهم و مورد تهاجم شدید واقع گردیده است.

۲۴. برای نمونه، الآن در روی میز مطالعه حقیق، دو کتاب از این نوع تألیفات وجود دارد که هر دو کتاب در حجاز چاپ و منتشر شده و تقریباً به کمتر از نصف قیمت در اختیار خریداران قرار می‌گیرد؛ یکی چاپ پنجم «مسئله التقرب بین اهل السنة و الشیعه» است در دو جلد و بیش از هشتصد صفحه، که «ناصر قفاری» آن را به عنوان رساله فوق لیسانس تألیف کرده است. او بیش از چهارصد جلد کتاب از منابع شیعه و اهل سنت را بررسی نموده و برای این هدف به چند کشور اسلامی مسافرت کرده است و کتاب دوم «تبدید الظلام و تنبیه النیام» از یک نویسنده مغرور و هتاک به نام «ابراهیم سلیمان جبهان» است که دو مرتبه چاپ شده، در بیش از پانصد صفحه. در این دو کتاب آنچه تهمت و افتراست به ساحت اهل بیت عصمت و طهارت و پیروانشان نسبت داده شده است؛ و صدها کتاب از این نوع.

۲۵. خلاصه داستان ابوطالب یزدی که از علما و روحانیون بوده، چنین است: در تاریخ چهاردهم ذی حجه سال ۱۳۶۲ ه. ق در شهر مقدس مکه اعلامیه‌ای به این مضمون انتشار یافت: در روز دوازدهم ذی حجه ۱۳۶۲ ه. ق پلیس در بیت الله الحرام مردی به نام طالب بن حسین ایرانی از شیعیان ایران را دستگیر کرد. وی زشت‌ترین جرائم را مرتکب شده بود؛ زیرا قاذورات را با خود حمل می‌کرد و به قصد آزار طواف‌کنندگان و به منظور اهانت به آن مکان مقدس، آنها را به دایره مطاف می‌ریخت، بعد از تحقیق و ثبوت این گناه زشت، حکم شرعی به قتل او صادر شد و در روز شنبه چهاردهم ذی حجه درباره وی اجرا گردید. واقعیت ماجرا این بود که هنگام طواف، به این زائر روحانی حالت استفراغ روی می‌دهد، برای اینکه دایره مطاف آلوده نشود دامن لباس احرام را جلو دهان خود می‌گیرد و مقداری از آنچه استفراغ کرده در گوشه لباس احرام جمع می‌شود، چند تن از طواف‌کنندگان او را دستگیر و به شرطه تحویل می‌دهند و در محکمه نیز شهادت می‌دهند که وی قاذورات به همراه داشته و مطاف را ملوث می‌کرده است! باید توجه داشت که این شبهه برای شهود از همان ذهنیت غلط و سابقه

- بدبینی نسبت به شیعه که «شیعیان معتقد به تولیث کعبه هستند» به وجود آمده است. مشروح این جریان را در کشف الریبه مرحوم سید محسن امین، ص ۱۴۴ ببینید. همچنین به کتاب وهابیان، تألیف علی اصغر فقیهی، ص ۴۲۳ و روزنامه‌های همان تاریخ مراجعه شود.
۲۶. تاریخ مکه، ص ۳۸۴.
۲۷. همان، صص ۹۴ و ۹۵.
۲۸. وسائل، ج ۳، باب پنجم از ابواب صلوة الجماعه؛ فقیه، ج ۱، باب الجماعه. برای پرهیز از تطویل، اسناد روایات را حذف نمودیم.
۲۹. من لا یحضره الفقیه، صلاة الجماعه.
۳۰. وسائل، ج ۳، ص ۳۸۲.
۳۱. همان، ج ۵، باب پنجم «صلوة الجماعه».
۳۲. همان.
۳۳. همان، ص ۳۸۲.
۳۴. همان؛ فقیه، ج ۱، باب الجماعه، برای پرهیز از تطویل، از نقل اسناد روایات خودداری کردیم.
۳۵. وسائل، باب ۳۵، از احکام المساجد.
۳۶. بحارالانوار، ج ۸۳، ص ۳۷۲.
۳۷. صحیح بخاری، حدیث ۵۸۳، ۱۱۶۴ و حدیث ۱۱۷۴؛ صحیح مسلم، باب فضل الأذان و هرب الشیطان عند سماعه؛ سنن نسائی، ج ۲، باب فضل التأذین؛ مسند احمد، ج ۲، ص ۴۸۳.
۳۸. این حدیث در بعضی از کتب شیعه، از جمله مستدرک الوسائل و غوالی اللثالی هم آمده است.
۳۹. جواهر الکلام، ج ۱۳، ص ۲۰۰.

تقیه مداراتی

محمد فاضل لنکرانی

میقات حج، شماره ۳، بهار ۱۳۷۲ ه.ش

نوشتار حاضر متن رساله‌ای است مختصر درباره تقیه و اقسام آن. در این نوشتار نخست معنای تقیه مطرح شده و به معنای تحفظ و خودنگهداری دانسته شده است. اقسام تقیه، عنوان بخش بعدی نوشتار است. نویسنده محترم در این محور، تقیه را به سه قسم تقسیم کرده: تقیه خوفی، تقیه کتمانی و تقیه مداراتی؛ سپس هر یک از این سه قسم را به صورت مستقل تعریف و آیات و روایات مربوط به آنها را مطرح کرده است. از دیدگاه نگارنده در تقیه خوفی، تحفظ در رابطه با جان، مال، عرض و حیثیت خود یا دیگر برادران پیرو مذهب حق است. تقیه کتمانی، در رابطه با حفظ مذهب حق و جلوگیری از زوال آن به دست قدرت‌های حاکم و سلطه‌گر است و تقیه مداراتی در رابطه با حفظ وحدت مسلمین در برابر استکبار ضد اسلام، حفظ مذهب حق در رابطه با مسلمان بودن پیروان آن و حفظ حیثیت ائمه بزرگوار شیعه است.

مقدمه

«تقیه» از کلماتی است که نه تنها علما و دانشمندان در استعمالات و گفت‌وگوهای خود به کار می‌برند، بلکه توده مردم نیز با مفهوم اجمالی آن آشنا بوده، به لحاظ مشروعیتی که دارد آن را مورد عمل قرار می‌دهند. با این وصف، مفهوم واقعی و اقسام آن برای عموم، کاملاً روشن نیست. درحالی که نیاز شدیدی به یادگیری و دقت در

افسام آن، به هنگام مسافرت به کشورهای اسلامی غیر شیعه، مشاهده می‌شود. این نیاز با توجه به کثرت حجاج ایرانی که به برکت انقلاب و استقرار حکومت جمهوری اسلامی، هر سال تعداد چشمگیری جهت انجام مناسک حج و ادای فریضه بزرگ الهی به کشور عربستان سعودی مسافرت می‌نمایند، بیشتر ملموس می‌گردد. از این رو فراگیری این امر مهم، بر همه شیعیان لازم و ضروری است.

اینجانب با درخواستی که معاونت آموزش و تحقیقات بعثه مقام معظم رهبری به عمل آورد، در صدد برآمدن تا رساله مختصر و فشرده و غیر مبسوطی را جهت استفاده عمومی، به ویژه روحانیون محترم کاروان‌ها، در این باب تدوین نمایم و با اینکه اشتغالات زیاد و کسالت‌های مختلف هر کدام مانعی در راه وصول به این هدف می‌باشند، مع ذلک با استمداد از مقام شامخ ولایت کبرا شروع به آن نمودم. امید است مورد رضای حق تعالی و استفاده همگان قرار گیرد و امید است در آینده نیز توفیق تدوین رساله مبسوطی در این باب - که شامل ابعاد مختلف این بحث مهم و موارد استثنا و اشاره به مواردی که تقیه جریان ندارد و مدارک مختلف آن باشد - نصیب گردد ان شاء الله تعالی.

محمد فاضل لنگرانی

قم حوزه علمیه، شوال المکرم

کلمه «تقیه»

این کلمه اسم مصدر از «تقی، يتقی» یا از «أتقی، يتقی» و یا مصدر دوّم کلمه «أتقی» است (بنابر هر احتمال، حرف واو تبدیل به تاء شده است). بنابراین تقیه مشتق از «وقی» به معنای سپر گرفتن و تحفظ در پوشش سپر است. کلمه «تقوا» نیز به همین معنا است، نه به معنای پرهیزکاری؛ چراکه تقوا به معنای «حفظ خویشتن در سایه انجام واجبات و ترک محرمات» است؛ به عبارت دیگر تقوا دارای دو بُعد مثبت و منفی است و پرهیزکاری تنها بُعد منفی آن را تشکیل می‌دهد. نتیجه آنکه تقیه معنایی جز تحفظ و خود نگهداری ندارد.

اقسام تقیه

از بررسی مجموع آیات و روایاتی که در مورد تقیه وارد شده است، چنین استفاده می‌شود که تقیه بر سه قسم است؛ بدین معنا که در این باب، سه عنوان وجود دارد که هر کدام موضوع برای حکمی واقع شده‌اند. اگرچه در نظر ابتدایی نتوانیم عنوان تقیه را بر هر سه قسم اطلاق نماییم، لیکن با دقت عمیق - همان طوری که بعداً اشاره خواهد شد - صحت این اطلاق روشن می‌شود.

۱. تقیه خوفی

در صورتی که انسان بر اثر انجام یک عمل صحیح و مطابق با مذهب و دین خویش، خوف و ترسی را بر جان، ناموس و مال خود و یا دیگران مشاهده کند، باید از انجام آن عمل خودداری و تقیه کند و عملی را که مطابق با مذهب مخالفین و یا کفار باشد انجام دهد؛ به طور کلی تقیه خوفی در موردی است که اضطراب یا اکراهی متوجه انسان شده باشد. به این قسم از تقیه، در بعضی از آیات و روایات اشاره شده است. خداوند در قرآن مجید می‌فرماید:

﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ﴾
(آل عمران: ۲۸)

مسلمان‌ها نباید کفار را سرپرست خود قرار دهند و هر کس چنین کند، هیچ گونه ارتباطی با خداوند ندارد؛ مگر آنکه از آنها بترسد و تقیه کند. و خداوند شما را از مجازات خویش بر حذر می‌دارد و بازگشت به سوی او است.

﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ (نحل: ۱۰۶)
هر کس پس از ایمان، به خدا کافر شود، گرفتار غضبی از جانب خدا و عذاب عظیمی خواهد شد؛ مگر کسی که او را مجبور به اظهار کفر کنند، درحالی که دلش آرام به ایمان است.

بنابر نقلی، این آیه در مورد گروه و جماعتی نازل شده که از جمله آنان عمار و پدر و مادر او (یاسر و سمیه) و عده‌ای دیگر است. این جماعت از سوی کفار و مشرکین مجبور به اظهار کفر شدند. در این میان، پدر و مادر عمار از این اظهار خودداری کردند و شهید گشتند؛ لیکن عمار آنچه را مشرکین می‌خواستند، اظهار نمود و از چنگ آنان رهایی یافت. مسلمانان این جریان را به پیامبر خبر داده و گفتند که عمار کافر شده است. اینجا بود که خداوند این آیه کریمه را نازل فرمود.

در روایت صحیحہ فضلاء وارد شده است که شنیدیم امام باقر علیه السلام فرمود:

التَّقِيَّةُ فِي كُلِّ شَيْءٍ يَضْطَرُّ إِلَيْهِ ابْنُ آدَمَ فَقَدْ أَحْلَهُ اللَّهُ.^۱

تقیه در مواردی است که انسان به آن اضطرار پیدا می‌کند و ناگزیر می‌شود و به‌راستی خداوند آن را جایز و حلال قرار داده است.

در روایت دیگری از امام باقر علیه السلام است که فرمود: «كُلُّ شَيْءٍ خَافَ الْمُؤْمِنُ عَلَى نَفْسِهِ فِيهِ الضَّرَرُ فَلَهُ فِيهِ التَّقِيَّةُ»^۲؛ «هر چیزی که مؤمن برای خود در آن ترس داشته باشد، پس بر او است که تقیه کند».

و از امام صادق علیه السلام نقل شده است که فرمود: «لَيْسَ شَيْءٌ مِمَّا حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا وَقَدْ أَحْلَهُ لِمَنْ اضْطَرَّ إِلَيْهِ»^۳؛ «هیچ چیزی از محرمات الهی نیست مگر آنکه خداوند برای انسان مضطر حلال فرموده است».

در این زمینه روایات فراوان دیگری هست که در کتاب‌های وسائل و مستدرک آمده است.

در این قسم از تقیه، باید به سه نکته توجه شود:

الف) این تقیه مشروعیت هرچه را که عرف آن را به عنوان ضرورت تشخیص دهد، ثابت می‌کند. امام باقر علیه السلام در صحیحہ زرارہ می‌فرماید: «التَّقِيَّةُ فِي كُلِّ ضَرُورَةٍ وَصَاحِبِهَا أَعْلَمُ بِهَا حِينَ تَنْزِلُ بِهِ»^۴؛ «در هر ضرورتی تقیه هست و گرفتار تقیه، از هر کس دیگری به ضرورت آن آگاه‌تر است».

ب) تقیه خوفی، نه تنها برای حفظ جان، آبرو و مال خود انسان مشروعیت دارد، بلکه برای حفظ دیگران نیز جایز می شود و از این روست که می توان گفت: قسمت عمده تقیه ائمه علیهم السلام در بیان احکام خداوند، همین معنی، یعنی حفظ کردن شیعه می باشد. (ج) از مجموع آیات و روایات استفاده می شود که در مشروعیت این قسم از تقیه فرقی میان تقیه از مخالفین و دیگران، وجود ندارد.

۲. تقیه کتمانی

قسم دوم، تقیه به معنای کتمان و پنهان نمودن در مقابل افشا و روشنگری است. مقصود اصلی از این قسم تقیه، حفظ مذهب حقه اهل بیت علیهم السلام در برابر قدرت های باطل و حکومت های جائر است؛ به این نحو که چنانچه پیروان اهل بیت، به ظاهر در تحت سیطره و قدرت حکومت باطل و ضد شیعه قرار گیرند و طبعاً این چنین حکومتی، قدرت و توان کشف خویش را با توطئه ها و نیرنگ های مختلف، جهت از بین بردن مذهب حقه امامیه صرف می کند و هرچه بیشتر سعی خود را در راه محو آثار این مذهب عزیز معطوف می دارد؛ در چنین شرایط حساسی که حفظ کیان اسلام بستگی به کتمان و پنهان نمودن مذهب دارد، لازم است شیعیان چنین تقیه ای را رعایت نمایند.

در قرآن شریف، خداوند به این تقیه اشاره فرموده است: ﴿وَقَالَ رَجُلٌ مُّؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ﴾؛ «مرد مؤمنی از آل فرعون که ایمانش را پنهان می کرد گفت». (غافر: ۲۸)

امامان معصوم علیهم السلام نیز درباره تقیه کتمانی تأکید فراوان نموده و برای حفظ اساس مذهب و کیان اسلام واقعی، آن را مورد سفارش کامل قرار داده اند. تا جایی که درباره کسانی که این تقیه را رعایت نکنند فرموده اند که او دارای دین نخواهد بود. در روایت اعجمی از امام صادق علیه السلام است که فرمود: «لا دین لمن لا تقیة له»^۵؛ «کسی که در دین تقیه نکند، از دین خارج است».

روایاتی که بیانگر این است که امام تقیه را جزء دین خود و دین پدران خود می‌داند، ناظر به این نوع از تقیه می‌باشند. در روایت معلی بن خنیس است که امام صادق علیه السلام فرمود:

يا معلی اکتّم امرنا ولا تذعه فانه من کتم امرنا و لم یذعه اغره الله به فی الدنیا و جعله نوراً بین عینیه فی الآخرة یقوده إلى الجنة. یا معلی من اذاع امرنا و لم یکتّمه اذله الله به فی الدنیا و نزع النور من بین عینیه فی الآخرة و جعله ظلّمة تقوده إلى النار. یا معلی ان التقیة من دینی و دین آبائی و لا دین لمن لا تقیة له.^۶

ای معلی! امر و مسلک ما را کتمان کن و آن را شایع و منتشر نساز؛ به درستی که کسی که مذهب ما را کتمان کند و آن را شایع نسازد، خداوند در دنیا به سبب این کتمان به او عزت دهد و نوری در پیش روی او در آخرت قرار دهد که او را به بهشت رهنمون سازد و اگر کسی مذهب ما را کتمان نسازد و آن را شیوع دهد، خداوند او را ذلیل و خوار سازد و در آخرت نور را از پیش روی او بگیرد و ظلمتی که او را به جهنم بکشاند برای او قرار دهد. معلی! تقیه جزئی از دین من و پدرانم می‌باشد و کسی که تقیه نکند از دین خارج است.

با اینکه در صدر روایت موضوع کتمان و عدم افشا را مطرح فرموده، لیکن در مقام تعلیل، عنوان تقیه را ذکر می‌فرماید و این مطلب شاهد آن است که مراد از تقیه همان کتمان و اخفا و عدم افشاست.

در برخی از روایاتی که در تفسیر بعضی از آیات وارد شده نیز تقیه به معنای مورد نظر آمده است. در تفسیر آیه شریفه: ﴿أُولَئِكَ يُؤْتَوْنَ أَجْرَهُمْ مَرَّتَيْنِ بِمَا صَبَرُوا﴾ چنین آمده است: «بما صبروا علی التقیه»؛ «به سبب صبری که جهت انجام تقیه داشته‌اند». و در تفسیر آیه ﴿وَيَذَرُونَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةَ﴾ آمده است: «الحسنة التقیة والسيئة الاذاعة»^۷؛ «حسنه همان تقیه است و سیئه همان اذاعه و افشا نمودن است».

در این روایت می‌بینیم که تقیه را در برابر اذاعه و افشا قرار داده و اولی را حسنه و

دومی را سیئه معرفی کرده است. از این تعبیر وجود و لزوم چنین تقیه‌ای استفاده می‌شود و طبعاً مسئله باید همین‌طور هم باشد؛ زیرا چنانچه حفظ مسلک حق، متوقف بر کتمان و اخفا باشد، در این صورت تقیه ضرورت پیدا می‌کند و به حد وجوب و لزوم می‌رسد.

در رابطه با هدف از این نوع تقیه، روایت جالبی وارد شده و آن روایت عبدالله بن ابی یغفور از امام صادق علیه السلام است که فرمود:

اتقوا علی دینکم واحجوه بالتقیه فانه لا ایمان لمن لا تقیه له انما انتم فی الناس کالنحل فی الطیر و لو أن الطیر یعلم ما فی اجواف النحل ما بقی منها شیء الا اکلته و لو ان الناس علموا ما فی اجوافکم انکم تحبونا اهل البیت لا کلوکم بالسستهم ولنحلوکم فی السر والعلانیة رحم الله عبداً منکم کان علی ولایتنا.^۸

دین خود را حفظ نمایید و آن را با حجاب تقیه، بپوشانید. همانا کسی که تقیه ندارد، ایمان ندارد. شما شیعیان در میان مخالفین مانند زنبور عسل در میان پرندگانید؛ همان‌طوری که اگر پرندگان آنچه را در دل‌های زنبور عسل هست، بدانند، تمام آنها را از بین می‌برند، همچنین اگر مخالفین آنچه را در قلب‌های شما وجود دارد، که همان محبت و دوستی ما اهل بیت باشد، بدانند، به یقین با زبان‌هایشان شما را از بین می‌برند و زنبور وار شما را در آشکار و نهان می‌گزند، خداوند رحمت کند کسی را که بر ولایت ما باشد.

برداشتی که از این نوع تقیه می‌توانیم داشته باشیم، به ویژه با تعبیر: «کسی که چنین تقیه‌ای را رعایت نکند دین ندارد»، این است که حفظ کیان اسلام و اقامه مذهب حق، مساوق و ملازم با داشتن دین و تعهد به آیین و عدم رعایت آن، موجب جدایی انسان از دین خواهد بود. با توجه به این معنا، جا دارد ما چنین ادعا کنیم:

افراد یا گروه‌هایی که در برابر نظام اسلامی و حاکمیت قوانین قرآن در کشور جمهوری اسلامی ایران، ایستاده و درصدد تضعیف و یا از بین بردن این نظام مقدس

می‌باشند، به مقتضای روایت مذکور، از دین فاصله گرفته‌اند و با قرآن به مخاصمه و دشمنی پرداخته‌اند؛ زیرا مقابله با استقرار حاکمیت اسلام و سعی و تلاش در تضعیف نظام ارزشمند قرآن، نمی‌تواند با تدوین و تعهد به دین سازگار باشد؛ چرا که دین جز تسلیم در برابر مقررات اسلام و گردن نهادن به قوانین آسمانی قرآن مجید، چیز دیگری نیست.

جای بسی شگفتی است، افرادی که خود را حامی دین می‌دانند و بلکه به اعتقاد خود ارشاد و هدایت جامعه اسلامی را عهده‌دار هستند، نتوانند حکومت اسلامی ایران را که مبتنی بر اساس اسلام واقعی و پیروی از ائمه علیهم‌السلام است تحمل کنند؛ بلکه در مقام مقابله با آن برآمده و در ابعاد مختلف به تضعیف آن پردازند. اینان بدانند که در پیشگاه خداوند بزرگ که اسلام را به‌عنوان دین مرضی و مقبول خویش قرار داده و در برابر ملت مسلمان ایران که با دادن صدها هزار شهید در راه پیروزی و تداوم انقلاب، تسلیم خود را در برابر اسلام به ثبوت رسانده‌اند، غیر معذورند و همان عبارتی که امام معصوم علیه‌السلام فرمود، باید در مورد آنها بکار برد که «لا دینَ لمن لا تقیةَ له».

در پایان این قسم از تقیه، مجدداً تذکر این نکته لازم به نظر می‌رسد که این نوع تقیه در شرایطی است که پیروان مذهب حق در زیر سلطه حکومت‌های ضد حق قرار گرفته باشند؛ به طوری که افشای مذهب حق، موجب تضعیف و یا از بین رفتن آن باشد و در شرایطی که خود دارای قدرت بوده و تحت سلطه قدرت‌های مخالف نباشند، این نوع از تقیه جریان ندارد.

۳. تقیه مداراتی

هدف از این تقیه، حُسن معاشرت و مدارا و جلب مودت و در نتیجه تحقق وحدت میان مسلمین از یک طرف با شرکت یکپارچه در شعائر الهی و نماز جماعت و سایر مظاهر وحدت و در حقیقت حصولِ وحدتِ کلمه میان همه مسلمان‌ها و عدم پراکندگی

آنان، مخصوصاً در برابر کفار و دشمنان می‌باشد و از سوی دیگر پیروان مذهب حق مورد تعییر و مذمت و خواری قرار نگیرند و با شرکت در جماعات رفع هرگونه اتهام را از خود بنمایند و با الزام به شرکت در جماعات و مانند آن خود را از صف مسلمین جدا نکرده و دچار مخاطره نگردند. این قسم از تقیه مورد تأکید ائمه علیهم‌السلام قرار گرفته و با تحریص و ترغیب، پیروان خویش را به رعایت آن وادار نموده‌اند. در اینجا به نقل چند روایت در این زمینه می‌پردازیم:

الف) هشام بن حکم قال سمعت ابا عبدالله علیه‌السلام يقول: «ایاکم ان تعملوا عملاً نعیر به فان ولد السوء یعیّر والده بعمله کونوا لمن انقطعتم الیه زینا ولا تکنوا علینا شینا صلّوا فی عشائرهم و عودّوا مرضاهم و اشهدوا جنائزهم ولا یسبقونکم الی شیء من الخیر فأنتم اولی به منهم والله ما عبدالله بشیء احب الیه من الخباء قلت و ما الخباء قال التقیة»^۹

بهریزید از عملی که ما را به وسیله آن خوار سازید؛ به درستی که فرزند بد، با عمل سوء خود باعث ملکوک شدن پدر می‌شود. شما شیعه برای کسی که به او روی آورده‌اید زینت باشید و باعث زشتی و آبروریزی ما نشوید. در نماز جماعت آنها شرکت کنید و از مرضای آنها عیادت نمایید و در تشییع جنازه آنها حاضر شوید و نباید آنها در انجام عمل خیر بر شما سبقت بگیرند؛ زیرا شما در انجام عمل خیر از آنها سزاوارتر هستید. به خدا قسم خداوند به چیزی که محبوب‌تر از خباء یعنی تقیه باشد، عبادت و پرستش نشده است.

از این روایت شریف استفاده می‌کنیم که اعمالی از قبیل عدم شرکت در نمازهای جماعت مسلمانان و نرفتن به عیادت بیمارانشان و حضور پیدا نکردن در تشییع جنازه آنان، موجب تعییر پیشوایان و رهبران ما، یعنی امامان معصوم علیهم‌السلام خواهد شد و در حقیقت نقطه سیاهی بر دامان پاک و ملکوتی آنان خواهد نشست.

همچنین از این روایت استفاده می‌شود که نام و عنوان این عمل، خباء و تقیه است و این عبادت از محبوب‌ترین عبادت‌ها نزد خداوند متعال است و از همین جا صحت

چنین عبادتی را استفاده می‌کنیم؛ زیرا که عبادت باطل و غیر صحیح نمی‌تواند محبوب خداوند باشد تا چه رسد به اینکه محبوب‌ترین آن قرار گیرد.

(ب) (روایت صحیح) حماد بن عثمان از امام صادق علیه السلام نقل کرده است که فرمود:
من صلّى معهم في الصف الأوّل كان كمن صلى خلف رسول الله صلى الله عليه وآله في الصف الأوّل.^{۱۰}

هر کس در صف اول با آنان نماز گزارد، مانند کسی است که با رسول خدا در صف اول نماز بخواند.

پیداست که نماز جماعت با رسول خدا آن هم با صف اول دارای چه فضیلت و ثوابی است.

امام صادق علیه السلام برطبق این روایت نماز با برادران اهل تسنن را در حالی که الزام و اجباری از سوی آنان وجود ندارد، همانند نماز با رسول خدا می‌داند. آیا با این تشبیه کسی می‌تواند چنین نمازی را باطل و غیر صحیح بداند؟

(ج) (روایت صحیح) حفص بن بختری از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که فرمود:
یحسب لك اذا دخلت معهم و ان كنت لا تقتدي بهم قبل ما يحسب لك اذا كنت مع من تقتدي به.

هنگامی که داخل در جماعت آنان شوی، اگرچه اقتدا هم نکنی، اجر و حساب تو همانند کسی است که به جماعت پیوسته و به نماز اقتدا کرده باشد.

(د) (روایت صحیح) علی بن جعفر از برادرش موسی بن جعفر علیه السلام آورده که حضرت فرمود: «صلّى حسن و حسین خلف مروان و نحن نصلى معهم»^{۱۱}؛ «امام حسن و امام حسین علیه السلام در نماز به مروان اقتدا کردند و ما هم با آنان نماز می‌خوانیم».

پیداست که حسنین علیه السلام هیچ‌گونه خوفی از مروان نداشتند و از ظاهر روایت هم چنین استفاده می‌شود که آن دو بزرگوار به این نماز اکتفا کرده و در مقام اعاده آن بر نمی‌آمدند. همچنین در همین رابطه باید عمل امیرالمؤمنین علیه السلام را مورد نظر قرار داد،

که آن وجود مقدس در جماعت مسلمین شرکت می نمودند، در حالی که نمی توان منشأ آن را خوف قرار داد و ظاهر آن است که امیرالمؤمنین نمازی را که با آنان اقامه می کرد، تکرار نمی نمود؛ بلکه به همان نماز اکتفا می فرمود.

ه) روایت اسحاق بن عمار:

قال قلت لابي عبدالله عليه السلام اني ادخل المسجد فاجد الامان قد ركع وقد ركع القوم فلا يمكنني ان اوذن واقيم و اكبر فقال لي فاذا كان ذلك فادخل معهم في الركعة واقعد بها فانها من افضل ركعاتك.^{۱۲}

اسحق بن عمار می گوید: به امام صادق عليه السلام عرض کردم: من داخل مسجد می شوم در حالی که امام جماعت و مردم هم در رکوع هستند و من نمی توانم اذان و اقامه و سپس تکبیر بگویم. امام فرمود: «چنین زمانی در نماز آنان شرکت کرده و در همان رکعت اقتدا کن که این رکعت از بهترین رکعات تو خواهد بود».

از برخی روایات استفاده می شود که تقیه مداراتی حتی در برابر ناصبی ها نیز جریان دارد و آن روایت زراره از امام باقر عليه السلام است که فرمود:

لا بأس بان تصلي خلف الناصب ولا تقرء خلفه فيما يجهر فيه فان قرائته يجزيك.^{۱۳}

اشکالی نیست در اینکه اقتدا به ناصب کنی و در نمازهای جهری، قرائت نکنی. پس به درستی که قرائت او کفایت می کند تو را.

البته نمی توان این امر را مورد انکار قرار داد که از برخی از روایات چنین استفاده می شود که عبادت با این نحو تقیه (تقیه مداراتی) نمی تواند صحیح باشد؛ لیکن این قسم از روایات، علاوه بر اینکه بعضی از آنها از نظر سند اعتبار ندارد و فاقد حجیت است، نمی تواند در برابر روایات صحیح بسیاری که دلالت بر صحت دارد، نقشی داشته باشد. با این حال از این دسته از روایات هم مانند روایات گذشته، چنین استفاده می شود که شرکت در جماعات و نماز خواندن با آنان دارای حسنه و درجاتی خواهد بود و در حقیقت رجحان تقیه مداراتی را همانند روایات گذشته افاده می کنند.

مناسب است در اینجا به یکی از آن روایات اشاره شود و آن روایت عمر بن یزید از امام صادق علیه السلام است که فرمود:

ما كنتم احد يصلي صلوة فريضة في وقتها ثم يصلي معهم صلوة تقية وهو متوضاً الا كتب الله له بها خمساً و عشرين درجة فارغبوا في ذلك. ^{۱۴}

احدی از شما نیست که نماز واجبی را در وقت خودش بخواند، سپس همان نماز را به صورت تقیه، درحالی که وضو دارد با آنان بخواند، مگر اینکه خداوند برای این نماز تقیه‌ای، ۲۵ درجه بنویسد، پس رغبت کنید در این امر.

از این روایت نیز می‌توان استفاده صحت نمود؛ زیرا نماز با آنان را مقید به وضو می‌کند و این با بطلان نماز سازگار نیست.

البته در میان اخبار به روایاتی برمی‌خوریم که مفاد آنها بطلان نماز جماعت با آنان است و آنان را به منزله دیوار می‌دانند و نماز را تنها با کسی تجویز می‌کنند که از نظر اعتقاد به حق، مورد وثوق و اطمینان باشد. مانند روایت ابی عبدالله برقی که گفت:

كتبت إلى أبي جعفر الثاني عليه السلام أيجوز الصلوة خلف من وقف على إبيك وجدك؟ فاجاب: لا تصل وارثه. ^{۱۵}

به موسی بن جعفر علیه السلام نوشتم: آیا اقتدا کردن به شخصی که بر پدر و جد تو توقف کرده است (یعنی واقفیه؛ کسانی که بعد از امام صادق علیه السلام توقف کردند و امامت شخص دیگری را نپذیرفتند) جایز است؟ امام فرمود «در نماز به آنها اقتدا مکن».

همین‌طور روایت زراره که گفت:

سئلت ابا جعفر عليه السلام عن الصلوة خلف المخالفين فقال: ما هم عندي الا بمنزله الجدر. ^{۱۶}

از امام صادق علیه السلام درباره اقتدا کردن در نماز به مخالفین سؤال نمودم. حضرت فرمود: «اینها در نزد من به منزله دیوارند».

و نیز روایت علی بن راشد که گفت:

قلت لابي جعفر عليه السلام ان مواليك قد اختلفوا فاصلي خلفهم جميعاً فقال: لا تصل الا خلف

من تتق بدینه. ۱۷

به امام صادق علیه السلام عرض کردم: دوستان تو مختلف هستند و من در نماز به همه آنها اقتدا می‌کنم. امام فرمود: «اقتدا نکن در نماز مگر به کسی که دین و اعتقاد او مورد وثوق است».

بدیهی است که منظور و هدف این قسم از روایات، بیان حکم اولی الهی، با قطع نظر از عناوین و جهات دیگر مانند تقیه است و در حقیقت منظور از این روایات آن است که اگر مصالح دیگری از قبیل وحدت و تمرکز قدرت مسلمین و همانند آن مطرح نباشد، طبعاً نماز با آنها غیرمجاز است. لیکن با توجه به آن جهات، نه تنها نماز با آنان مشروعیت دارد، بلکه رجحان و بلکه لزوم پیدا می‌کند؛ همچنان که از روایات گذشته استفاده نمودیم.

با توجه به این نوع از تقیه که به منظور جلوگیری از پراکندگی قدرت مسلمین و ایجاد وحدت و یکپارچگی کامل میان تمام گروه‌های آنان در برابر استکبار جهانی و سلطه‌گری‌های ضد انسانی و اسلامی، مشروعیت پیدا نموده، آیا صحیح است که پیروان مذهب حق در مواقع مسافرت به کشورهای اسلامی مخصوصاً در مواقع تشریف به مکه و مدینه برای انجام فریضه الهی که یک هدف مهم آن نیز تجمع مسلمان‌های مختلف از کشورهای گوناگون و آشنا شدن آنان با یکدیگر و پی‌بردن به مشکلات آنان است، خود را از جماعت‌های چندصدهزار نفری به کنار کشیده و هنگام تشکل صفوف جماعت در بازارها مشغول خریدن اجناس باشند و یا در منازل به کارهای شخصی بپردازند و یا حتی در کنار قبرستان بقیع مشغول خواندن زیارت و نوحه و مرثیه برای ائمه بقیع علیهم السلام باشند؟! و مهم‌تر از آن، هنگام تشکل صفوف و پُر شدن مسجد از مسجد خارج شوند؟! که خود مکرر چنین صحنه‌های زشتی را مشاهده نموده‌ام.

بر روحانیون محترم کاروان‌هاست که کاملاً مردم را توجیه و با این نوع از تقیه، یعنی تقیه مداراتی آشنا سازند و نگذارند مبلغین سوء و نوشتارهای مسمومی که به‌ویژه

در ایام حج، لبه تیز خود را متوجه شیعه امامیه کرده و با برداشت‌های سوء از این قبیل، اذهان مسلمین جهان را در رابطه با پیروان اهل بیت علیهم‌السلام آلوده نموده و حتی اینان را از صفوف مسلمین خارج کنند و شیعه را به‌عنوان یک گروه غیراسلامی معرفی نمایند.

اینها افسانه نیست، بلکه حقیقت است. یکی از دوستان ایرانی گفت: «در اتوبوس شهری مکه در کنار شخصی از اهالی سعودی قرار گرفتم، به او سلام کردم ولی جوابی نشنیدم. اعتراض کردم که مگر جواب سلام واجب نیست؟ جواب داد: آری، لیکن جواب سلام مسلمان لازم است و شما شیعیان مسلمان نیستید!»

آیا در برابر این تهمت‌های ناروا و دروغ‌هایی که تا اعماق قلب را جریحه‌دار می‌نماید، راهی جز استفاده از تقیه مداراتی داریم؟

با این تقیه است که می‌توانیم در راه تحقق وحدت مسلمین جهان گامی مؤثر برداریم و راهی را باز بنماییم.

با این تقیه است که می‌توانیم حفظ اصالت مذهب حق را نموده و شیعه را به‌عنوان یکی از گروه‌های مسلمین و فرق مختلف آنان معرفی نماییم.

با این تقیه است که می‌توانیم با شرکت نمودن در نمازهایشان، با آنان آشنا شده و طرح الفت و دوستی با آنان ریخته و کم‌کم حقانیت مذهب حق را برای آنان روشن سازیم.

با این تقیه است که می‌توانیم ماهیت انقلاب اسلامی ایران را برای آنها بازگو نماییم.

با این تقیه است که می‌توانیم امام بزرگوار و رهبر عظیم‌الشأن انقلاب را به‌عنوان تنها زعیم و رهبر مسلمان‌های جهان معرفی کنیم.

با این تقیه است که می‌توانیم جهان را از خواب غفلت بیدار کرده و در راه مقابله با قدرت‌های حاکم بر آنان، که در حقیقت ابزار قدرت‌های ضد اسلامی هستند، برای آنها بگشاییم.

با این تقیه است که می‌توانیم در مقابل استعمار حاکم بر جهان، قیام نموده و دست آن را به تدریج کوتاه کنیم.

و بالاخره با این تقیه است که می‌توانیم زمینه را برای ظهور حضرت بقیة الله ﷺ آماده نموده و مردم را تشنه وجود ذی‌وجودش قرار دهیم.

در پایان تذکر این نکته لازم است: همان‌طوری که دقت در اقسام تقیه و هدف‌های هر قسم روشن می‌سازد، تقیه در تمامی اقسام به معنای تحفظ و سرنگهداشتن است؛ منتها در تقیه به معنای اول تحفظ در رابطه با جان و مال و عرض و حیثیت خود و یا دیگر برادران پیرو مذهب حق خواهد بود و تقیه به معنای دوم در رابطه با حفظ مذهب حق و جلوگیری از زوال و از بین رفتن آن به دست قدرت‌های حاکم و سلطه‌گر است و تقیه مداراتی در رابطه با حفظ وحدت مسلمین در برابر استکبار ضداسلام و نیز حفظ مذهب حق در رابطه با مسلمان بودن پیروان آن و حفظ حیثیت پدران ارجمند امت و زمامداران دلسوز آن، یعنی ائمه بزرگوار شیعه است.

از اینجاست که در اصل معنای تقیه در اقسام سه‌گانه هیچ‌گونه تغییر و تفاوتی وجود ندارد.

و نیز در آخرین کلام، از برادرانی که با مطالعه این رساله مختصر و فشرده که ظرف مدت بسیار کوتاهی به نگارش درآمد راهی برای آنها گشوده می‌شود، استدعا دارم مرا از دعای خیر فراموش نفرموده و مخصوصاً در حرمین شریفین برای اینجانب و مرحوم آیت‌الله والد طلب مغفرت بنمایند.

والسلام علی جمیع اخواننا المؤمنین و علی عبدالله الصالحین و رحمة الله و برکاته.

پی‌نوشت؛

۱. وسائل الشیعه، کتاب الامر بالمعروف و النهی عن المنکر، باب ۲۵، ج ۲.
۲. مستدرک الوسائل، کتاب الایمان، باب ۸، ج ۲.

۳. وسائل الشيعه، كتاب الايمان، باب ۱۲.
۴. همان، ابواب الامر و النهى، باب ۲۵.
۵. وسائل الشيعه، كتاب الامر بالمعروف و النهى عن المنكر، باب ۲۵، ح ۳.
۶. همان، ابواب الامر و النهى، باب ۲۴، ح ۲۳.
۷. همان، ح ۱.
۸. همان، ح ۷.
۹. همان، باب ۲۶، ح ۲.
۱۰. همان، ابواب صلوة الجماعة، باب ۵، ح ۱.
۱۱. همان، ح ۲.
۱۲. همان، ح ۸.
۱۳. همان، باب ۳۴، ح ۴.
۱۴. همان، باب ۳۶، ح ۵.
۱۵. همان، باب ۶، ح ۱.
۱۶. همان، باب ۱۰، ح ۵.
۱۷. همان، ح ۱.

تقیه مداراتی

محمد رحمانی

میقات حج، شماره ۳۰، زمستان ۱۳۷۸ ه. ش.

نوشتار حاضر در راستای تبیین و توضیح دیدگاه حضرت امام خمینی علیه السلام درباره «تقیه مداراتی» به نگارش درآمده است. نگارنده محترم در این نوشتار مباحث متنوعی را مطرح کرده است. ایشان برای روشن شدن بحث، نخست معنای لغوی و اصطلاحی تقیه را بیان کرده و سپس به تقسیمات مختلف آن پرداخته است. در ادامه اختلاف نظر فقها در تقیه مداراتی مطرح و نظریات شیخ انصاری و حضرت امام علیه السلام بیان شده است. در بحث ادله تقیه مداراتی، به روایات که مهم‌ترین دلیل تقیه مداراتی هستند، پرداخته شده است. نویسنده در این بخش پنج دسته روایت برای اثبات تقیه مداراتی مطرح و مورد بررسی قرار داده و سپس به روایات معارض پرداخته است. ایشان در بخش قلمرو دلالت اخبار، این پرسش را مطرح کرده است که آیا عمل بر طبق تقیه مداراتی مجزی از مأموریه واقعی است یا اینکه این عمل صوری است؟ نویسنده از مجموع قرائن و شواهد، نتیجه گرفته است که ادله تقیه مداراتی دلالت دارند که عمل از روی تقیه، صوری نیست؛ بلکه صحیح و امر واقعی ثانوی است. تقیه مداراتی در موضوعات، گستره آثار تقیه مداراتی و شرط عدم مندوحه، عناوینی هستند که در پایان مقاله مطرح شده‌اند.

پیشگفتار

«تقیه» از موضوعاتی است که ریشه در کتاب و سنت دارد و درباره آن بحث‌ها و گفت‌وگوهای بسیار صورت گرفته است؛ زیرا تقیه افزون بر نقش کلیدی‌اش در مباحث

فقهی، اهمیت بسزایی در مباحث سیاسی و اجتماعی، به‌ویژه در ارتباطات جهان اسلام دارد و باید گفت که به اهداف مهمی چون وحدت، عزت، مودت، قدرت و شوکت اسلامی نمی‌توان رسید جز از راه به کار بستن آن. این مطلب هنگامی روشن می‌شود که مبنای فقهی امام خمینی ره درباره «تقیه مداراتی» تبیین و ترویج شود.

این مقاله که بناست در فصلنامه «میقات حج» به مناسبت بزرگداشت یکصدمین سال تولد آن فقیه کم‌نظیر چاپ و منتشر شود، در این راستا و با این هدف نوشته می‌شود. پیش از آغاز بحث، یادآوری نکته‌ای ضروری است و آن اینکه مباحث مربوط به اصل تقیه فراوان است و در یک مقاله نمی‌گنجد؛ از این رو تنها برخی از مباحث فقهی «تقیه مداراتی» را جهت بررسی برگزیدیم؛ از جمله:

۱. مفهوم تقیه از نگاه لغت؛

۲. تعریف تقیه در اصطلاح فقیهان؛

۳. تقسیمات تقیه؛

۴. اختلاف فقها در بحث «تقیه مداراتی»؛

۵. ادله تقیه مداراتی؛

دسته اول از روایات

دسته دوم

دسته سوم

دسته چهارم

و دسته پنجم

۶. روایات معارض؛

۷. قلمرو اخبار تقیه مداراتی؛

۸. تقیه مداراتی در موضوعات؛

۹. گستره آثار تقیه مداراتی؛

۱۰. شرط عدم مندوحه.
- و مباحثی از تقیه مداراتی که بحث نشد به قرار ذیل است:
 ۱. جریان تقیه در معاملات به معنای اعم؛
 ۲. جریان تقیه در مستحبات؛
 ۳. ترک تقیه موجب بطلان عمل است یا خیر؟
 ۴. مواردی که جای تقیه نیست؛
 ۵. اشکالات اهل سنت بر تقیه مداراتی.

۱. مفهوم تقیه از نگاه لغت

بی‌گمان، روشن شدن معنای لغوی تقیه، پیش از آغاز مباحث فقهی آن، امری ضروری است؛ از این رو رجوع به کتاب‌های لغت، در صورتی که میان کارشناسان در مفهوم تقیه اختلاف باشد، لازم است.

خلیل در کتاب العین، مفهوم تقیه را «تحفظ و جلوگیری» می‌داند و در این باره می‌نویسد: «وکل ما وقی شیئاً فهو وقاء له ووقایة... والتقوی فی الأصل وقوی فلما فتحت ابدلت تاء فترکت فی تصریف الفعل فی التقی والتقوی والتقاة والتقیة».^۱

علامه فیومی در کتاب «مصباح المنیر» تقیه را اسم برای فعل «وقی» و به معنای حفظ کردن دانسته است. وی می‌نویسد: «وقاه الله السوء یقیه وقایة بالكسر- حفظه... والتقیة والتقوی اسم منه والتاء مبدلة من واو والأصل وقوی من وقیت».^۲

ابن اثیر تقیه را از فعل «وقی» و به معنای پوشاندن و مصون کردن دانسته است: «وقا فوقی أحدکم وجهه النار وقیت الشیء اقیه اذا صنته وسرتیه عن الأذی... و منه الحدیث علی کنا اذا احمرّ البأس اتقینا برسول الله ﷺ أي جعلناه وقایة لنا من العدو».^۳

صاحب «قاموس قرآن» به نقل از راغب، آورده است که فعل «وقی» به معنای حفظ

است: «وقی وقایة ووقاء، حفظ شیء است از آنچه اذیت و ضرر می‌رساند».^۴

جمع‌بندی

از مجموع آنچه از اهل لغت آوردیم، روشن می‌شود که آنان در مفهوم تقیه اختلاف نظریه ندارند و در معنای تحفظ و مصونیت و مرادف آن برای تقیه هم عقیده‌اند.

۲. تعریف تقیه در اصطلاح فقها

در فقه برای تقیه تعریف‌های گوناگون شده است؛ در اینجا دو تعریف را از فقهای صدر اول و فقهای متأخر می‌آوریم:

شیخ مفید در تعریف تقیه می‌نویسد: «تقیه مخفی کردن حق و پوشاندن عقیده حق است و نیز مخفی‌کاری و ترک آشکارسازی با مخالف در مورد چیزهای بی‌ضرر دینی و یا دنیایی را در پی دارد».^۵

شیخ انصاری در تعریف تقیه می‌نویسد: «مقصود از تقیه در اینجا، جلوگیری از ضرر بر دیگری است به وسیله هماهنگی با مخالف حق، با گفتار و یا در رفتار».^۶

نقد و بررسی

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، میان این دو تعریف از جهاتی تفاوت وجود دارد:

الف) شیخ مفید در تعریف تقیه گفت: افعالی است که موجب تحفظ از ضرر می‌شود. به خلاف شیخ انصاری که تقیه را به خود تحفظ تعریف کرد.

ب) شیخ مفید تقیه را به کارهای سلبی، مانند کتمان، نهان‌کاری و ترک آشکارسازی تعریف کرد؛ ولی شیخ انصاری تعریف آن را به گونه‌ای آورد که با افعال ایجابی سازگار است.

ج) بر اساس تعریف شیخ مفید و با توجه به توضیحی که وی درباره تقیه می‌دهد، تقیه منحصر در موارد خوف از ضرر نیست؛ بلکه گاهی تقیه به جهت اصلاح است.

بنابراین تقیه مداراتی، بر اساس نظر شیخ مفید، قسمی از تقیه به شمار می‌آید.

اما شیخ انصاری، تقیه را منحصر به تقیه ترس از ضرر کرد.

هرچند میان این دو تعریف از جهاتی اختلاف به چشم می‌خورد، به نظر می‌رسد در مقصود و هدف این نوشته تأثیرگذار نیست. از این رو نقد و بررسی این دو نظریه ضرورتی ندارد؛ به ویژه اینکه اگر بخواهیم حقیقت مطلب روشن شود، باید اقسام تقیه نیز تبیین گردد.

۳. تقسیمات تقیه

تقیه، مانند هر مقوله اجتماعی دیگر، از جهاتی قابل تقسیم است و ممکن است حکم هر قسم از تقیه با قسم دیگر متفاوت باشد. برای روشن شدن جایگاه تقیه مداراتی، که موضوع این نوشته است، بررسی تقسیمات تقیه، هرچند مختصر لازم است. حضرت امام در آغاز بحث تقیه می‌فرماید: «چون تقیه از عناوینی است که در ارتباط با متقی (تقیه‌کننده) و متقی منه (شخص یا اشخاصی که از آنها تقیه شده) و متقی فیه (امری که از آن تقیه شده است) می‌باشد، به حسب این امور و ذات آن، به اقسامی تقسیم می‌شود:

الف) به لحاظ ذات تقیه تقسیم می‌شود به «خوفی»، «مداراتی»، «کتمانی» و «اکراهی». تقیه خوفی نیز گاهی به خاطر ورود ضرر به جان یا آبرو و یا مال متقی و وابستگان اوست و گاهی به خاطر احتمال وقوع ضرر بر افراد دیگر مؤمنان است و گاهی هم احتمال وقوع ضرر بر کیان اسلام است؛ مثلاً ترس از اختلاف و تفرقه مسلمانان، سبب تقیه می‌شود.

تقیه مداراتی عبارت است از جلب دوستی مخالف، به خاطر وحدت کلمه؛ بی‌آنکه ضرری از سوی او، شخص را تهدید کند و تقیه کتمانی، تقیه‌ای است که به خودی خود دارای ارزش است و در برابر افشای سرّ قرار دارد. اما تقیه اکراهی که بحث آن در مکاسب محرّمه، آمده، عبارت از تقیه‌ای است که ضرورت و اضطراب سبب آن می‌شود؛ ب) تقیه به لحاظ فرد تقیه‌کننده، تقسیم می‌شود به اینکه تقیه‌کننده، گاهی فردی

عادی است و گاهی از افراد سرشناس است؛ مانند پیامبر (اگر تقيه برای او روا باشد) و ائمه علیهم السلام و فقها و مانند آنها، حکم تقيه در هریک از این دو مورد، تفاوت دارد؛ (ج) تقيه از جهت افرادی که از آنها تقيه می‌شود، چند قسم است: تقيه از کفار، حکمرانان اهل سنت، فقها و قضات اهل سنت، مردم عادی از اهل سنت و سلاطین یا مردم عادی شیعه؛

(د) تقسیم تقيه به لحاظ فعلی که تقيه در آن انجام می‌گیرد، بدین صورت است: «فعل حرام، ترک واجب، ترک شرط، ترک جزء، انجام فعلی که مانع و یا قاطع است و یا عملی که طرف مخالف، عقیده به حجیت آن دارد».^۷

افزون بر تقسیم حضرت امام تقسیمات دیگری نیز برای تقيه کرده‌اند. اینک به نمونه‌ای از آنها اشاره می‌شود:

حضرت آیت‌الله خوئی رحمته الله علیه تقيه را با نگاهی دیگر به سه قسم تقسیم کرده است. ایشان پس از اینکه تقيه را به معنای تحفظ از ضرر و خوف دانسته، در تقسیم آن می‌نویسد:

(الف) تقيه گاهی در معنای عام، یعنی تحفظ از هر ضرر احتمالی، هرچند در امور تکوینی، استعمال می‌شود؛ مانند اینکه گفته می‌شود جهت جلوگیری از درد، با خوردن دوی آن، دوری کن؛

(ب) گاهی نیز در مفهوم خاص به کار می‌رود و آن عبارت است از تقيه از اهل سنت. این معنا، همان تقيه اصطلاحی است؛

(ج) همچنین گاهی تقيه از خداست که عبارت است از به‌جا آوردن واجبات و ترک محرّمات. این تقيه وجوب عقلی دارد نه حکم شرعی.^۸

شیخ انصاری رحمته الله علیه تقيه را با توجه به احکام تکلیفی، به پنج قسم تقسیم کرده است. او در این باره می‌نویسد: تقيه به لحاظ حکم پنج قسم است:

(الف) واجب، و آن عبارت از تقيه‌ای است که به‌خاطر دفع ضرر صورت می‌گیرد و

مثال‌های آن فراوان است؛

- ب) مستحب، و آن تقیه‌ای است که ترکش، به تدریج منتهی به ضرر می‌شود؛ مانند ترک مدارا و دوری گزیدن از معاشرت با اهل سنت؛
- ج) مباح، و آن موردی است که دوری کردن از ضرر و یا نکردن آن مساوی باشد؛ مانند تقیه نسبت به اظهار کلمه کفرآمیز؛
- د) مکروه، و آن تقیه‌ای است که ترک آن و نیز تحمل ضرر آن ناشی از این ترک، بهتر باشد؛ مانند ترک کلمه کفرآمیز از سوی اشخاصی که رهبر و مقتدای مردم‌اند؛
- ه) حرام، و آن تقیه در مورد دماء است.^۹

جمع‌بندی

بی‌گمان برخی از مطالب و مثال‌هایی که در این تقسیمات می‌آید، مورد اشکال است؛ برای نمونه، سخن مرحوم شیخ انصاری در تقیه مکروه، که گفت: مقصود از مکروه چیزی است که ضد آن افضل است؛ زیرا پرواضح است ترک چیزی که افضل است و بهتر، در همه جا مکروه نیست و نیز مثال تقیه مستحب به ترک مدارا؛ زیرا پس از این خواهد آمد که نفس جلب محبت اهل سنت مطلوب است؛ هرچند ضرری در پی نباشد. ولیکن چون هدف از گزارش تقسیمات نقد و بررسی و بیان صحیح و باطل آنها نبوده، بلکه هدف آشنایی با اقسام تقیه و روشن شدن محل بحث، یعنی تقیه مداراتی است، از این رو از نقد و بررسی این تقسیمات خودداری می‌کنیم و تنها اشاره‌ای می‌کنیم به این مطلب که تقسیم حضرت امام از جهات فراوانی نسبت به دیگر تقسیمات برتری دارد که از جمله این جهات، جامعیت و منطقی بودن را می‌توان نام برد.

۴. اختلاف فقها در تقیه مداراتی

نگاه و باور فقها به تقیه مداراتی از جهات گوناگون و متفاوت است. سزااست پیش از آغاز بحث، این اختلاف روشن شود. برای پرهیز از طولانی شدن نوشته، تنها به بیان

نظریات شیخ انصاری و حضرت امام (رحمه‌الله) درباره تقیه خوفی و مداراتی می‌پردازیم:
 الف) شیخ انصاری تقیه خوفی را مَقْسَم و تقیه مداراتی را بخشی از آن می‌داند. بنابراین از نگاه شیخ انصاری، تقیه مداراتی قسمی از تقیه خوفی است و در نتیجه تقیه مداراتی در طول تقیه خوفی است، نه در عرض آن. اما حضرت امام به خلاف نظریه شیخ انصاری، تقیه مداراتی را قسیم و در عرض تقیه خوفی می‌داند. ایشان در مقام بیان تقسیمات تقیه، آن را با صرف نظر از ارتباطش با امور دیگر و به اصطلاح فی حد ذاته، تقسیم می‌کند به «خوفی»، «مداراتی»، «اکراهی» و «کتمانی».^{۱۰}

ب) مرحوم شیخ انصاری تقیه مداراتی را از نظر حکم مستحب می‌داند.^{۱۱} و اما حضرت امام آن را واجب می‌داند.^{۱۲}

ج) شیخ انصاری در ماهیت تقیه مداراتی، ضرر را شرط کرد. ولی می‌فرماید: «ضرر تدریجی».^{۱۳} اما حضرت امام در ماهیت تقیه مداراتی جز جلب محبت و ایجاد وحدت کلمه چیزی را شرط نمی‌کند.^{۱۴}

بنابراین نگاه حضرت امام با نگاه شیخ انصاری به تقیه مداراتی، از نظر حکم و ماهیت و جایگاه و رتبه با همدیگر تفاوت دارد. این اختلاف مبنا و دید، نسبت به تقیه مداراتی آثاری را پی دارد و از همه مهم‌تر آن است که جایگاه و اهمیت تقیه مداراتی روشن می‌شود.

۵. ادله تقیه مداراتی

مهم‌ترین دلیل بر تقیه مداراتی روایات است و از آنجا که روایات فراوان و با مضامین مختلف وارد شده و نقد و بررسی تمامی آنها به طول می‌انجامد، در اینجا به چند نمونه از هر مضمون بسنده می‌کنیم:

دسته اول

شیخ حر عاملی در کتاب شریف وسائل الشیعه، بابی را با عنوان «باب وجوب عشرة

العامه بالتقیه» گشوده و در آن چهار روایت آورده است؛ از جمله آنها که مورد استدلال امام راحل بر تقیه مداراتی قرار گرفته، روایت هشام الکندی است که می‌گوید:

قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول إياكم أن تعملوا عملاً نعيّر به فإن ولد السوء يعير والده بعمله كونوا لمن انقطعتم إليه زيناً ولا تكونوا عليه شيئاً، صلّوا في عشائهم وعودوا مرضاهم واشهدوا جنازتهم ولا يسبقونكم إلى شيء إلى الخیر من الخیر فأنتم أولى به منهم والله ما عبد الله بشيء أحب إليه من الخبأ، قلت: وما الخبأ؟ قال: التقية.^{۱۵}

شنیدم امام صادق عليه السلام می‌فرمود: پرهیزید از کاری که ما با آن کار سرزنش می‌شویم. همانا فرزند بد با کار بدش، پدر خویش را در معرض سرزنش قرار می‌دهد. نزد آنان که با شما قطع رابطه کرده‌اند، زینت (دوست) باشید نه بدخلق و دشمن. با آنها در میان قبیله‌هایشان^{۱۶} نماز بگزارید. مریضان آنها را عیادت کنید. در تشییع جنازه مردگانشان حضور یابید. آنان نباید در کارهای نیک بر شما پیشی بگیرند؛ زیرا شما به کارهای نیک سزاوارترید. سوگند به خدا، پروردگار به چیزی بهتر از خبأ پرستیده نشد. پرسیدند خبأ چیست؟ فرمود: تقیه.

دلالت این روایت بر تقیه مداراتی تمام است و مطالبی از آن استفاده می‌شود:

- حضور در مجالس و مساجد و مدارا کردن و عیادت مریض‌ها و تشییع جنازه مردگان آنان مطلوب ائمه عليهم السلام بوده و مورد تأکید آنهاست؛
- بر اساس این روایت مدارا کردن با اهل سنت و شرکت در مراسم عبادی - اخلاقی آنان، تقیه نامیده شده است.

گفتنی است که سند روایت نیز بی‌اشکال و صحیح است.

حضرت امام در مقام بیان دلالت این روایت می‌نویسد:

ظهور روایت، در مقام تشویق انجام عمل برطبق نظریات آنها و خواندن نماز در مساجد ایشان است و بی‌شک خواندن نماز در مساجد آنها مستلزم ترک برخی از اجزا یا شرایط و یا انجام برخی از موانع است. با این وصف حضرت فرموده این عمل بهترین عبادت است و این عبادت دفع استبعاد و صحت عمل است.

حضرت امام افزون بر این روایت، به روایت سوم همین باب نیز تمسک جسته‌اند. جز حضرت امام، بسیاری از فقهای دیگر نیز دلالت این روایت را بر تقیه مداراتی، دست کم در مورد روایت، یعنی شرکت در نمازهای جماعت آنان، پذیرفته‌اند؛ از جمله حضرت آیت الله خوبی با اینکه تقیه مداراتی را به عنوان یک قاعده کلی در تمام ابواب فقه مورد خدشه قرار داده، پس از گزارش این روایت می‌نویسد:

از این روایت استفاده می‌شود حکمت تشریح تقیه در مورد شرکت در نماز جماعت و مانند آن، مبتنی بر ترس از ضرر نیست. بلکه حکمت مدارا کردن با آنان و رعایت مصلحت نوعیه و اتحاد کلام مسلمانان است؛ بی‌آنکه ترک شرکت در نماز جماعت ضرری را در پی داشته باشد؛ زیرا در آن روزگار یاران امام به «تشیع» معروف بودند. بنابراین امر امام علیه السلام به شرکت در نماز آنان، به جهت شناخته نشدن اصحاب نبوده، بلکه برای مؤدب شدن به اخلاق نیکو بوده تا با این رفتار، شیعه با اوصاف زیبا و دور از تعصب و عناد و لجاجت شناخته شوند و گفته شود خدا رحمت کند جعفر را که اصحاب خوبی تربیت کرده است.^{۱۷}

خلاصه اینکه، بر اساس مفاد این دسته از روایات، ائمه علیهم السلام ما را ترغیب و تشویق کرده‌اند که با اهل سنت ارتباط داشته باشیم و از راه‌های مختلف، از جمله شرکت در نماز آنها، محبت آنان را به دست آوریم.

دسته دوم

روایات فراوانی دلالت دارد بر مطلوب بودن شرکت در نماز جماعت اهل سنت؛ به‌ویژه اینکه در صف اول ایستادن مورد تأکید قرار گرفته است. صاحب وسائل بابی را با عنوان «استحباب حضور الجماعة خلف من لا یقتدی به التقیة و القیام فی الصف الأول معه» گشوده و در آن، یازده روایت آورده است.

حضرت امام علیه السلام پنج روایت از این روایات را نقد و بررسی کرده است. به لحاظ اهمیت و نقش اساسی این‌گونه روایات در بحث تقیه مداراتی، آنها را می‌آوریم:

روایت اول: امام صادق علیه السلام فرمود:

عن حماد بن عثمان عن أبي عبد الله عليه السلام إنه قال من صَلَّى معهم في الصفِّ الأوَّل، كان كمن صَلَّى خلف رسول الله صلى الله عليه وآله في الصفِّ الأوَّل.

هر کس با اهل سنت، در صف اول آنها نماز بگذارد، مانند کسی است که پشت سر رسول الله صلى الله عليه وآله، در صف اول نماز گزارده است.

حضرت امام در مقام تقریب دلالت روایت بر «تقیه مداراتی» می فرماید: «نماز با رسول خدا صحیح و دارای فضیلت فراوان است. پس نماز با اهل سنت، در حال تقیه، صحیح و دارای ثواب زیاد است».^{۱۸}

سند روایت صحیح است.

روایت دوم: امام صادق علیه السلام فرمود:

عن أبي عبد الله عليه السلام قال: يحسب لك إذا دخلت معهم وإن كنت لا تقتدي بهم مثل ما يحسب لك إذا كنت مع من تقتدي به.^{۱۹}

اگر با اهل سنت وارد نماز شوی، گرچه به آنان اقتدا نکنی، همان اندازه فضیلت برای تو نوشته می شود که پشت سر کسی که اقتدا به او صحیح است نماز گزارده باشی.

آیت الله خوئی درباره این روایت می فرماید: «این روایت نیز دلالت دارد بر اینکه در تقیه مداراتی در مورد نماز، ترس از ضرر لازم نیست. بلکه ملاک مدارا و مجامله با اهل سنت است».^{۲۰}

روایت سوم: اسحاق بن عمار گوید:

عن اسحاق بن عمار قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام يا اسحاق أتصلي معهم في المسجد، قال صلّ معهم فإنّ المصلّي معهم في الصفِّ الأوَّل كالشاهر سيفه في سبيل الله.^{۲۱}

امام صادق علیه السلام از اسحاق پرسید: آیا با اهل سنت در مسجد نماز می خوانی؟ عرض کردم بله، فرمود: با آنان نماز بخوان؛ زیرا کسی که با آنان در صف اول نماز می خواند، مانند کسی است که شمشیرش را در راه خدا تیز کرده باشد.

روایت چهارم:

عن علي بن جعفر في كتابه، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: صَلَّى حَسَنٌ وَحَسِينٌ خَلْفَ مِرْوَانَ وَنَحْنُ نَصَلِّي مَعَهُمْ.^{۲۲}

علی بن جعفر در کتاب خود از برادرش امام موسی کاظم علیه السلام نقل می کند که آن حضرت فرمود: «امام حسن و امام حسین علیهما السلام پشت سر مروان نماز خوانده اند و ما نیز با آنها نماز می خوانیم».

روایت پنجم:

عن سَاعَةَ، قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ مَنَاكَحْتِهِمْ، وَالصَّلَاةِ خَلْفَهُمْ، فَقَالَ ... قَدْ أَنْكَحَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَصَلِّيَ عَلَيَّ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَرَاءَهُمْ.^{۲۳}

سماعه گوید: از امام علیه السلام درباره ازدواج و نماز خواندن پشت سر اهل سنت پرسیدم، فرمود: «پیامبر خدا صلی الله علیه و آله با زنان اهل سنت ازدواج کرده و علی علیه السلام پشت سر آنها نماز خوانده است».

دلالت این دسته از روایات بر اعتبار تقیه مداراتی تمام است و سند آنها نیز بی اشکال و معتبر است.

دسته سوم

روایات فراوانی دلالت می کند که در نماز جماعت اهل سنت نیز همچون نماز جماعت شیعیان قرائت از مأموم ساقط است. صاحب وسائل الشیعه این روایات را با عنوان باب «سقوط القراءة خلف مَنْ لَا يَقْتَدِي بِهِ مَعَ تَعَدُّرِهَا وَالاجْتِزَاءِ بِادْرَاكِ الرَّكْعِ مَعَ شِدَّةِ التَّقِيَّةِ» آورده است.

از جمله این روایات که مورد استدلال حضرت امام نیز واقع شده، عبارتی از روایت اسحاق بن عمار است که می گوید:

فِي حَدِيثٍ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنِّي أَدْخُلُ الْمَسْجِدَ فَأَدْخُلُ الْمَسْجِدَ فَأُجِدُ الْإِمَامَ قَدْ رَكَعَ وَقَدْ رَكَعَ الْقَوْمُ فَلَا يُمْكِنُنِي أَنْ أُؤْذِنَ وَأُقِيمَ وَأُكَبَّرَ، فَقَالَ لِي فَإِذَا كَانَ ذَلِكَ، فَادْخُلْ

معهم في الركعة واعتد بها فاتها من أفضل ركعاتك...^{۲۴}

به امام صادق علیه السلام عرض کردم: من وارد مسجد [اهل سنت] می شوم و می بینم که امام جماعت همراه با مومنین به رکوع رفته اند. در این هنگام برایم ممکن نیست که اذان و اقامه و تکبیر بگویم و نماز خودم را بخوانم. حضرت فرمود: همراه با آنان به رکوع رفته، آن را یک رکعت به شمار آور؛ زیرا آن رکعت از بهترین رکعات نماز تو می باشد.

پرواضح است سقوط قرائت دلالت دارد بر اینکه تقیه مداراتی حجت و لازم است و موجب صحت عمل می باشد. گفتنی است، سند روایت نیز بی اشکال است.

دسته چهارم

چندین روایت دلالت می کند که اگر کسی نمازش را فرادا بخواند و پس از آن در جماعت اهل سنت شرکت کند، ثواب و فضیلت فراوان دارد. شیخ حر عاملی برخی از این روایات را در بابی با عنوان «استحباب ایقاع الفریضة قبل المخالف أو بعده و حضورها معه» گزارش کرده است؛ از جمله:

عن عبدالله بن سنان عن ابي عبدالله علیه السلام إنه قال ما من عبد يصلي في الوقت و يفرع ثم يأتيهم و يصلي معهم وهو على وضوء، إلا كتب الله له خمساً و عشرين درجة.^{۲۵}

امام صادق علیه السلام می فرماید: «هیچ بنده ای نیست مگر اینکه نمازش را در وقت می خواند، سپس در حالی که وضو دارد، با اهل سنت در نماز جماعت شرکت می کند، خداوند برای وی ۲۵ درجه می نویسد».

این روایت نیز دلالت می کند که تقیه مداراتی مورد تأکید و تشویق ائمه علیهم السلام بوده است. سند روایت هم بی اشکال است.

دسته پنجم

روایاتی دلالت دارد که هرکس تقیه را به عنوان شعار و علامت خویش قرار ندهد

از ما نیست. این روایات فراوان است؛ از جمله:

قال سيّدنا الصادق عليه السلام عليكم بالتقيه فإِنَّه ليس منّا من لم يجعلها شعاره و دثاره مع من يأمنه لتكون سجيّة مع من يحذره.^{۲۶}

امام صادق عليه السلام می فرماید: «بر شما انجام تقیه لازم است؛ زیرا از ما نیست کسی که تقیه را شعار و دثار^{۲۷} خود با کسانی از آنها که در امان است، قرار ندهد».

آیت الله خوئی درباره این دسته از روایات می فرماید:

روایاتی که دلالت دارد «از ما نیست هر کس تقیه را شعار و دثار خویش قرار ندهد»، ناگزیر باید بر تقیه مداراتی حمل شود؛ مانند حضور در مجالس آنان و شرکت در نمازشان؛ زیرا در تقیه مداراتی ترس از ضرر شرط نیست و ممکن نیست این گونه از روایات بر تقیه خوفی حمل گردد؛ چرا که چنین تقیه ای مشروط به وجود ترس از ضرر است و پرواضح است، از کسی که نسبت به او امان هست، ترس وجود ندارد.^{۲۸}

با بیان آیت الله خوئی دلالت روایت بر مدعا روشن می گردد و نیاز به توضیح بیشتر

نیست. سند روایت نیز تمام است.

جمع بندی

طبق آنچه تا اینجا گفتیم، برخی از روایات در مورد تقیه مداراتی وارد شده و از نظر سند، جز برخی، بی اشکال اند و بیشتر آنها از نظر اصطلاح رجالی صحیح می باشند و از نظر دلالت نیز بر لزوم رعایت تقیه دلالت دارند، و بی شک این تقیه مداراتی است؛ زیرا حمل آنها بر تقیه خوفی و جهمی ندارد؛ چون مورد آنها، بلکه صریح برخی از آنها جایی است که ترس هیچ گونه ضرری نمی رود.

دلالت این روایات بر مدعا، نه تنها از نگاه حضرت امام خمینی رحمته الله علیه تمام است، بلکه از نظر کسانی که تقیه مداراتی را قبول ندارند، همانند آیت الله خوئی رحمته الله علیه، نیز پذیرفته شده است. ایشان در رابطه با دلالت این روایات می نویسد:

اگر در ترک تقیه ضرری بر جان خود و یا دیگری مترتب نباشد، بلکه تقیه برای جلب

منفعت، یعنی مودت و دوستی و مجامله با اهل سنت صورت گیرد، چنین تقیه‌ای انگیزه برای ارتکاب عمل حرام و یا ترک واجب نمی‌شود؛ زیرا مفهوم تقیه صادق نیست. بله، این تقیه در خصوص نماز رواست به اینکه در مساجد آنان حاضر و برای مدارا و مجامله با اهل سنت، با آنان نماز بخواند بی آنکه بر ترک این تقیه ترس از ضرری نسبت به خود و یا دیگران باشد. دلیل این مطلب اطلاق روایاتی است که امر به این عمل (خواندن نماز با آنها) می‌کند؛ زیرا روایاتی که دلالت دارد بر اینکه نماز با آنها در صف اول، مانند نماز پشت سر رسول الله ﷺ می‌باشد، مقید به صورتی نیست که ضرر بر ترک آن مترتب است. بلکه روشن شد که حمل این گونه روایات بر صورت ترس از ضرر، حمل بر فرد نادر است... و ظاهر این روایات، ترغیب و حث بر اظهار موافقت با آنان در نماز و غیر نماز، از اعمال با قدرت و اختیار است نه از روی ترس و تقیه.^{۲۹}

۶. روایات معارض

در برابر ادله‌ای که بر اعتبار و اجزای عمل تقیه‌ای دلالت داشت، روایاتی هم وجود دارد که بر مجزی نبودن آن دلالت دارد. برای تام و کامل شدن بحث، ناگزیر از نقد و بررسی این دسته از روایات هستیم.

روایت علی بن یقظین

سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل يصلي خلف من لا يقتدي بصلاته والامام يجهر بالقراءة، قال اقرأ لنفسك وان لم تسمع نفسك، فلا بأس.^{۳۰}

از امام رضا عليه السلام درباره مردی پرسیدم که پشت سر کسی که به او اقتدا نمی‌شود نماز می‌خواند، درحالی که امام جماعت قرائت را بلند می‌خواند. حضرت فرمود: قرائت را برای خودت بخوان هر چند خودت نشنوی.

سند روایت صحیح است و اما دلالت ربطی به تقیه ندارد؛ زیرا راجع به امام جماعت فاسق شیعه است و مانند این روایت بسیار است.

روایت فقه رضوی

ولا نصلّ خلف أحدٍ إلا خلف رجلین أحدهما من تثق به وتدین بدینه وورعه، آخر من تتقی سیفه وسوطه وشره وبوائقه.^{۳۱}

پشت سر هیچ کس جز دو شخص نماز جماعت نخوان؛ یکی کسی که به دین و پرهیزکاری او ایمان داری و دیگری کسی که از شمشیر و شلاق و شر و دشمنی او تقیه کنی.

دلالت روایت بر مدعا تمام است؛ زیرا امام جماعت در تقیه مداراتی نه مصداق شقّ اول است و نه مصداق شقّ دوم؛ چون گفته شد که در تقیه مداراتی خوف از ضرر نیست تا از آن جهت تقیه محقق گردد. اما اشکال در سند روایت است؛ چون ثابت نشده است کتاب فقه رضوی کتاب روایی باشد تا تا بحث از اعتبار سند آن شود.

روایت دعائم الاسلام

عن أبي جعفر عليه السلام لا تصلّوا خلف ناصب ولا كرامة أن تخافوا على أنفسكم...^{۳۲}

امام صادق عليه السلام می فرماید: پشت سر ناصبی و کرامتی نماز نخوانید مگر اینکه ترس از جانتان داشته باشید....

دلالت روایت بر اینکه پشت سر ناصبی نباید نماز خوانده شود مگر از باب تقیه خوفی تمام است؛ ولیکن ربطی به بحث ما ندارد؛ زیرا اولاً، ناصبی محکوم به کفر، بلکه از نظر برخی فقها نجس است و از موضوع تقیه مداراتی خارج می باشد؛ ثانیاً، ممکن است گفته شود این روایت مخصوص روایات تقیه مداراتی است و نتیجه این خواهد بود که تقیه مداراتی در مورد ناصبی روا نیست؛ ثالثاً؛ این روایت مرسله است و قابل اعتماد نیست.

روایت زراره

سألت أبا جعفر عليه السلام عن الصلاة خلف المخالفين، فقال: «ما هم عندي إلا بمنزلة

الجدر».^{۳۳}

از امام صادق علیه السلام درباره نماز جماعت پشت سر اهل سنت پرسیدم. حضرت فرمود: «آنان در نظر من همانند دیوارند».

روایت ابن راشد

قال قلت لأبي جعفر علیه السلام إن موالیک قد اختلفوا فأصلي خلفهم جميعاً، فقال: «لا تصل إلا خلف من تثق بدینه».^{۳۴}

ابن راشد می گوید: از امام صادق علیه السلام پرسیدم: دوستان شما درباره نماز خواندن پشت سر مخالفان (اهل سنت) اختلاف کرده اند. آیا پشت سر آنها نماز بخوانم؟ حضرت فرمود: «نماز نخوان جز پشت سر کسی که به دین او اطمینان داری».

روایات بسیاری به این مضمون وارد شده است که به جهت طولانی شدن، از آوردن یکایک آنها خودداری کرده، در پاسخ این گونه روایات، کلام دو فقیه بزرگ را می آوریم: حضرت امام علیه السلام پس از بیان روایاتی که دلالت دارد تقیه مداراتی موجب مجزی بودن عمل است، در مقام رد روایات معارض می نویسد:

پاسخ روایاتی که دلالت دارد خواندن نماز جماعت پشت سر اهل سنت جایز نیست و آنان به منزله دیوار هستند و جز پشت سر کسی که به دینش اطمینان داری نباید نماز بخوانی، عبارت است از اینکه این روایات ناظر به بیان حکم اولی می باشد و منافاتی میان این دو دسته از روایات نیست [چون روایاتی که دلالت دارد عمل تقیه مداراتی مجزی و صحیح است، به عنوان ثانوی است و این روایات ناظر به عنوان اولی است]. در هر حال جای هیچ گونه شبهه ای در صحیح بودن نماز و دیگر عباداتی که به صورت تقیه مداراتی انجام می گیرد، نیست.^{۳۵}

حضرت آیت الله خوئی پس از تفصیل میان عمل تقیه ای که امر خاصی ندارد و مورد ابتلا نیست و عمل تقیه ای که مورد ابتلائی مردم است و پس از اینکه قسم دوم را مجزی از مأمور به واقعی می داند، می نویسد:

در هیچ روایتی از روایات ما، امر به اعاده و یا قضا، هر چند از باب استحباب، وارد

نشده است. گرچه صاحب «وسائل الشیعه» بابی را تحت عنوان «استحباب وقوع نماز واجب پیش از جماعت با مخالف و یا پس از آن» منعقد کرد، در هیچ روایتی از روایات گزارش شده، امر به اعاده و یا قضای عمل تقیه‌ای، هرچند از روی استحباب، ندارد.

قلمرو دلالت اخبار

از جمله مباحث مهم در بحث تقیه آن است که آیا فعلی و عملی که از باب رعایت تقیه، موافق اهل سنت و بر خلاف نظر فقهی شیعه انجام شده، مجزی است؟ تفصیل این بحث در تقیه خوفی آمده و از بحث ما خارج است. آنچه با تقیه مداراتی ارتباط دارد، این است که فقها اختلاف کرده‌اند؛ برخی از آنان عمل بر طبق تقیه مداراتی را مجزی از مأموریه واقعی نمی‌دانند و مهم‌ترین دلیل آنان این است که نماز با آنان، نماز واقعی نیست. بلکه صورت نماز است؛ زیرا در روایات عنوان اقتدا نیامده است. آیت الله خوبی پس از نقد و بررسی روایات مربوط به تقیه مداراتی در ذیل عنوان «تنبیه» می‌نویسد:

نماز با اینان مانند نماز پشت سر امام عادل نیست؛ بلکه بر اساس آنچه از روایات استفاده می‌شود صورت نماز است که اهل سنت آن را نماز می‌پندارند. از همین جاست که در روایات عنوان اقتدا وارد نشده، بلکه تنها خواندن نماز با آنها مورد تأکید است. بنابراین نماز گزار باید با آنها وارد نماز شود و اذان و اقامه و قرائت را برای خودش، به گونه‌ای که صدایش را دیگران نشنوند، بخواند. هیچ روایتی دلالت ندارد که نماز با آنها واقعی است. بلکه در برخی از روایات آمده است نماز پشت سر آنها به منزله نماز پشت سر دیوار است.^{۳۶}

نقد و بررسی

به نظر می‌رسد این نظریه درست نباشد؛ زیرا با دقت در روایات وارده در باب، که مورد قبول حضرت ایشان نیز می‌باشد، می‌توان گفت که شرکت در نماز جماعت اهل

سنت تنها شکل و صورت نماز نیست؛ بلکه نماز واقعی و مجزی است. البته این بررسی صرف نظر از روایات معارض و بحث لزوم و یا عدم لزوم مندوحه است؛ زیرا این دو بحث، پس از این مورد رسیدگی قرار خواهد گرفت.

بر این مدعا شواهد فراوانی می توان بیان کرد؛ از جمله:

(الف) در ذیل صحیح هاشم بن حکم می خوانیم: شرکت در نماز جماعت اهل سنت از بهترین عبادات است؛ به ویژه حضرت سوگند یاد می کند که «والله ما عبدالله بشيء أحب إليه من الحبأ». روایت از جهت انجام وظیفه، مانند خواندن قرائت، اطلاق دارد. آیا شکل نماز و به عبارت دیگر نماز باطل با این سوگند و تأکید امام که از بهترین عبادات است، سازگار می باشد؟!

اگر گفته شود مقصود نماز جماعتی است که مکلف وظیفه خودش را انجام دهد، در پاسخ باید گفت: از این جهت روایت مطلق است و اگر چنین چیزی بود با توجه به نیاز و ابتلای مردم باید بیان می شد.

(ب) روایات فراوانی دلالت داشت که نماز با آنها مانند نماز جماعت پشت سر رسول الله است. آیا نماز صوری و باطل مانند نماز جماعت پشت سر رسول خدا است؟! امام علیه السلام در اینجا فرمود: این نماز ثواب نماز رسول خدا را دارد، بلکه مقتضای تشبیه آن است که افزون بر ثواب، از جهات دیگر از جمله صحیح بودن نیز مانند نماز پشت سر رسول الله باشد.

(ج) در موثقه اسحاق بن عمار، کسی از امام علیه السلام می پرسد: «من به قرائت امام جماعت نرسیده ام، چه کنم؟» حضرت می فرماید: «با آنها به رکوع برو». و حضرت آن گاه جهت دفع اشکال مقدر تصریح می کند که این رکوع را یک رکعت به شمار آور و پس از آن، جهت رد این گونه اشکالات می فرماید: «این رکعت از بهترین رکعات نماز تو می باشد».

آیا چنین عباداتی با نماز باطل و شکلی و صوری سازگار است؟!

اگر در نماز جماعت با آنها، مکلف باید قرائت را خودش بخواند، چرا در اینجا

امام علیه السلام تصریح می‌کند که لازم نیست و با آنها به رکوع برو. همچنین اگر این نماز باطل است چرا امام می‌فرماید: این رکعت از بهترین رکعات است. بنابراین روایت که از نظر سند نیز اعتبار دارد، به خوبی دلالت می‌کند نماز با آنها نماز حقیقی است، نه شکلی و صوری.

(د) در روایت عبدالله بن سنان، امام علیه السلام می‌فرماید: «اگر کسی نمازش را فرادا خوانده، و پس از آن، درحالی که وضو دارد با آنان نماز جماعت بخواند، خداوند برای او ۲۵ درجه می‌نویسد». سؤال این است که اگر نماز با اهل سنت تنها شکل نماز است، نسبت به فردی که نمازش را خوانده و می‌خواهد شکل و صورت نماز را انجام دهد، شرط داشتن وضو معنا ندارد و بی‌وضو نیز می‌توان نماز صوری را خواند؛ آیا شرط وضو در مورد تکرار نماز، دلالت ندارد که نماز با آنها واقعی است و اگر نماز را نخوانده بود از نماز واقعی مجزی بود. روایت عمر بن یزید نیز به همین مضمون است!^{۳۷}

(ه) از همه اینها گذشته، اگر پیام این‌گونه روایات، با آن شدت که «اگر کسی تقیه نداشته باشد از ما نیست» و یا عبارت: «هرکس تقیه ندارد، دین ندارد» (و درحالی که مستشکل محترم پذیرفته است که این روایات در مورد تقیه مداراتی است)، در مورد شرکت در نماز جماعت برای صورت و شکل نماز باشد، نقض غرض خواهد بود؛ زیرا غرض و هدف از این شرکت جلب مودت، محبت، وحدت کلمه، شوکت و در زمان ما رد این توهم که شیعه اهل نماز نیست، می‌باشد.

پرواضح است اگر تمام شیعیان بخواهند در نماز جماعت آنها شرکت کنند و تمام آنها نیز این نماز را باطل بدانند، مگر اینکه وظایف خویش را انجام دهند، این مطلب برای آنها (مخالفان)، سرانجام روشن خواهد شد؛ چون چنین امری که همیشه مورد ابتلاست و از تمام افراد نیز سر می‌زند، بر آنها مخفی نخواهد ماند و ثمره آن این می‌شود که بگویند شیعه اهل نفاق و دروغگویی است. با کمال تأسف یکی از اتهاماتی که در مناطق سنی‌نشین به شیعه زده می‌شود همین است.

و) هرچند عنوان اقتدا در روایات نیامده است، در بسیاری از روایات «الصلاة معهم» به مفهوم اقتدا است؛ از باب نمونه: «عن ساعه عن أبي بصير قال سألته عن رجل صَلَّى مع قوم وهو يرى أنّها الأولى وكانت العصر قال فليجعلها الأولى وليصل معهم».^{۳۸}

در این روایت، عبادت (صلی مع قوم) بی‌شک به معنای اقتداست؛ چون اگر صرف هماهنگی با آنها باشد، جایی برای این پرسش نیست و سؤال و جواب لغو است. این‌گونه روایات در ابواب صلاة جماعت فراوان است.^{۳۹} پس اشکال به اینکه عنوان «اقتدا» در روایات نیامده، به نظر می‌رسد ناتمام باشد.

ز) فقها در بحث اجزا و کفایت نمازی که با تقیه خوانده شده از نماز واقعی، این بحث را مطرح کرده‌اند که «آیا وجود مندوحه طولی و یا عرضی لازم است یا نه». درحالی که اگر نماز واقعی نباشد و مکلف باید وظایف خودش را انجام دهد، این بحث لغو و بی‌معنا خواهد بود.

ح) به نظر می‌رسد که روایات تقیه مداراتی، مانند روایات امتنانیه است و شارع مقدس از باب امتنان برای حفظ مصلحت‌اهم، یعنی وحدت کلمه و عزت و شوکت مسلمانان، این نماز هرچند ناقص را به‌عنوان ثانوی به جای نماز واقعی اولی پذیرفته است و نظیر این مطلب در فقه اسلامی در عبادات و غیر عبادات فراوان است.

ط) با توجه به اینکه این مطلب (خواندن قرائت و انجام دیگر وظایف) مورد ابتلا و نیاز بوده است، باید از سوی شارع به‌گونه صریح بیان گردد. با این وصف روایتی که دلالت کند ائمه علیهم‌السلام در نماز جماعت با آنها وظایف را خودشان انجام می‌داده‌اند و یا دلالت کند مکلف باید خودش قرائت را بخواند، دیده نشده است.

ممکن است اشکال طرح شود که هرچند روایات تقیه مداراتی ما را به شرکت در نماز جماعت با آنان ترغیب و تشویق می‌کند، مفهوم آن صحت نماز نیست؛ بلکه باید پیش از آن و یا بعد از آن، نماز اعاده و یا قضا شود؛ شاهد بر این مطلب روایاتی است که صاحب وسائل تحت عنوان «استحباب ایقاع الفریضة قبل المخالف أو بعده»^{۴۰} گشوده است.

حضرت امام در مقام پاسخ این اشکال می‌فرماید:

منافاتی میان صحت نماز تقیه‌ای با روایاتی که دلالت دارد بر خواندن نماز واجب قبل از جماعت و یا بعد از آن، نیست؛ زیرا این دسته از روایات بر استحباب حمل می‌شود؛ چون آن روایات نص هستند در صحت و این روایات ظهور دارند بر لزوم اعاده و قضا.

افزون بر این پاسخ، آیت‌الله خوئی نیز از این روایات جواب می‌دهد که در هیچ روایتی از روایات که در این باره گزارش شده، امر به اعاده و یا قضا، هرچند به گونه استحباب نیامده است و از آنجا که این پاسخ پیش از این در مبحث روایات معارض آمد، از نقل دوباره آن خودداری می‌شود.

جمع‌بندی

از مجموع قرائن و شواهد، این مطلب روشن می‌شود که ادله تقیه مداراتی دلالت دارند که عمل از روی تقیه، شکلی و صوری نیست. بلکه صحیح و امری واقعی است؛ ولیکن واقعی ثانوی. شارع مقدس نیز از باب رعایت حفظ مصلحت اهم که مربوط به اصل و کیان اسلام و مسلمانان است، این عمل ناقص را به جای مأمور به واقعی کامل، پذیرفته است و در ابواب فقه شبیه آن فراوان است.

بنابراین از روایات، صحت عمل مورد تقیه استفاده می‌شود؛ دست‌کم این مطلب در صلوات با شرایطی که پس از این بحث می‌شود، پذیرفته شده است. جای شگفتی از مستشکل بزرگوار است که در جای‌جای کتاب تنقیح به این مطلب اشاره کرده و آن را پذیرفته‌اند، اما با این وصف، اشکال می‌کنند. از جمله ایشان پس از اینکه می‌فرماید: اگر عمل مورد تقیه امر به خصوص نداشته باشد، باید تفصیل بدهیم میان اینکه عمل مورد تقیه مورد ابتلای مردم است یا نه؛ اگر از قسم اول باشد، مانند تکتف در نماز و شستن پاها در وضو می‌فرماید:

چاره‌ای نیست از ملتزم شدن به صحت و اجزا و عدم وجوب اعاده و قضا؛ زیرا ردع نکردن از چیزی که سیره بر آن واقع شده، قوی‌ترین دلیل بر صحت و اجزاست و اگر تقیه در این موارد مفید اجزا نباشد، با توجه به اینکه عمل مورد ابتلای مردم است، باید از سوی ائمه علیهم‌السلام بیان شود... و از سوی دیگر در هیچ روایتی امر به اعاده و یا قضای عمل مورد تقیه، هرچند به گونه استحباب، وارد نشده است.

گرچه صاحب وسائل الشیعه بانی را تحت عنوان «استحباب خواندن نماز واجب قبل و یا بعد از نماز جماعت» آورده، ولیکن هیچ روایتی از این روایات امر به اعاده و یا قضا، هرچند از باب استحباب، ندارد. بلکه در بعضی از روایات که جای اشکال در دلالت آنها نیست، دلالت بر اجزا دارد؛ مانند روایاتی که دلالت دارد نماز با آنان مانند نماز پشت سر رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم است. آیا کسی احتمال می‌دهد نماز پشت سر رسول خدا مجزی از مأموریه اولی نباشد...؟!^{۴۱}

۸. تقیه مداراتی در موضوعات

روشن شد که عمل به تقیه مداراتی، موجب اجزای عمل می‌شود و قدر متیقن از این اجزا، در احکام، آن هم در «صلاة» است. به دنبال این مطلب، این پرسش مطرح خواهد شد که آیا تقیه مداراتی، افزون بر احکام، در موضوعاتی مانند وقوف در عرفه نیز جاری است یا نه؟

به نظر می‌رسد که ملاک و معیار در تقیه مداراتی، در برخی از موضوعات باشد. بنابراین تفاوتی میان شرکت در نماز جماعت آنان، با شرکت در وقوف در عرفه، که در نظر آنها روز نهم و در نظر شیعه روز هشتم و یا دست‌کم مشکوک باشد، نخواهد بود. شاهد بر این مطلب آن است که در طول تاریخ پس از رسول خدا ائمه و یاران آنها با اهل سنت مراسم حج را انجام می‌دادند و به‌گونه قطع، برخی از سال‌ها اختلاف در میان آنها نسبت به روز نهم بوده است، با این وصف از ائمه چیزی که بر مخالفت دلالت کند، گزارش نشده است. حضرت امام علیه‌السلام در این باره می‌نویسد:

از جمله چیزهایی که گواه است بر اینکه تقیه مداراتی در موضوعات، از جمله وقوف در عرفه و مشعر در غیر زمان آن دو، مجزی است، آن است که پس از رحلت رسول الله ﷺ، ائمه علیهم السلام و پیروان آنها به رعایت تقیه مبتلا بودند و در مدت دو بیست سال با این حجج که از سوی خلفای جور نصب شده بودند و تعیین زمان وقوف در اختیار آنها بود، مراسم حج را انجام می دادند و بی گمان اختلاف در زمان وقوف بسیار اتفاق می افتاد؛ با این وصف چیزی از آنها مبنی بر جواز مخالفت و یا لزوم اعاده حج در سالهای بعد و یا درک وقوف عرفه و مشعر به گونه مخفی، همان گونه که برخی از شیعیان جاهل انجام می دهند، گزارش نشده است و اگر یکی از این امور از سوی ائمه اتفاق می افتاد، به طور مسلم گزارش می شد؛ چون داعی فراوان است و این بهترین دلیل بر اجزای عمل تقیه ای در موضوعات است.^{۴۲}

بنابراین سیره مستمره میان ائمه علیهم السلام و شیعیان، دلیل بر اجزای عمل تقیه ای در حج است. همین مضمون را آیت الله خوئی رحمته الله علیه نیز بیان کرده اند.^{۴۳} دلیل دیگر بر جاری بودن تقیه مداراتی در موضوعات، اطلاق ادله است؛ زیرا اطلاق ادله شامل احکام و موضوعات می شود.

ممکن است اشکال شود که اطلاق و عموم اخبار از موضوعات انصراف دارد.^{۴۴} در پاسخ گفته می شود: وجهی برای این انصراف نیست؛ زیرا همان گونه که احکام، مربوط به شارع و مصداق برای اطلاعات و عمومات است، همچنین موضوعات شرعی مربوط به شارع می شود؛ به ویژه اطلاق روایاتی مانند «**اَبَاكُمْ اَنْ تَعْمَلُوا عَمَلًا نَعِيْرَ بِهِ**»^{۴۵}؛ «پرهیزید از کارهایی که موجب سرزنش ما گردد».

البته جای این بحث هست که جریان تقیه مداراتی در موضوعات، در صورتی است که شک داشته باشیم و یا با فرض علم به خلاف نیز جاری است. صورت اول است، قدر متیقن ولی برخی مانند حضرت آیت الله حکیم باور دوم را نیز پذیرفته اند. آیت الله حکیم پس از آنکه در اجزاء، میان فعل تقیه ای که ناقص باشد و میان ترک واجب،

تفصیل می دهند، می فرماید:

بله، حج با وقوف در روز هشتم از باب اعتماد بر حکم حاکم اهل سنت، مصداق اتیان فعل ناقص تقیه‌ای است و همچنین است افطار پیش از غروب... و از اینجا مجزی بودن حج در صورتی که با اهل سنت وقوف شود و این وقوف در روز نهم نباشد، روشن می شود و در این مطلب فرقی میان اینکه علم به مخالفت با واقع باشد و یا شک، وجود ندارد.^{۴۶}

البته ایشان پس از این، تفصیلی دارند میان اینکه حج در همان سال استطاعت باشد و یا پس از آن، و جوابی از این اشکال می دهند. افزون بر تمام اینها، روایت ابی‌الجارود بر این مطلب دلالت دارد. او می گوید:

سألتُ أبا جعفر عليه السلام أنا شكنا في سنة في عام من تلك الأعوام في الاضحى فلما دخلت على أبي جعفر عليه السلام وكان بعض أصحابنا يُضحى فقال الفطر يوم يفطر الناس والاضحى يوم يُضحى الناس والصوم يوم يصوم الناس.^{۴۷}

در یکی از سال‌ها نسبت به عید قربان شک کردیم. چون به امام صادق عليه السلام برخوردیم، برخی از یاران را دیدیم که عید گرفته‌اند. پس حضرت فرمود: «عید فطر روزی است که مردم (اهل سنت) عید می‌گیرند و عید قربان روزی است که مردم عید می‌گیرند و روزه روزی است که مردم روزه می‌گیرند».

دلالت حدیث بر ثبوت موضوعات با تقیه روشن است. اشکال در سند حدیث است که راوی ابن‌الجارود است و عقیده‌اش فاسد است. البته شیخ مفید او را توثیق کرده است.

۹. گستره آثار تقیه مداراتی

مطلب دیگری که شایسته است به گونه مختصر مورد توجه قرار گیرد این است که آیا تقیه مداراتی و یا غیر مداراتی که موجب جایگزینی عمل تقیه‌ای به جای مأمور به اولی واقعی می‌شود، در تمام آثار است یا نه.

توضیح: آثار دو قسم است: برخی آثار فعل مکلف است و بعضی آثار فعل مکلف نیست؛ مثلاً اگر متنجسی که دوبار باید شسته شود و یا باید خاک مالی گردد، از باب تقیه یکبار شسته شود و یا خاک مالی نشود و با آن از باب تقیه نماز بخوانند، در اینجا تنها نماز صحیح است و نجاست متنجس باقی است؛ زیرا متنجس شدن لباس از آثار ملاقات با نجاست است، نه از آثار فعل مکلف تا با تقیه مداراتی برداشته شود. نظیر این مطلب در بحث از حدیث رفع بیان شده است که با آن تنها آثار فعل مکلف برداشته می‌شود. بنابراین اگر مکلف از روی اضطرار دستش به نجس بخورد، با حدیث رفع نجاست آن برداشته نمی‌شود.

۱۰. شرط عدم مندوحه

از جمله مباحث مهم تقیه این است که جریان تقیه و اجزای عمل تقیه‌ای از مأموریه واقعی، مشروط به نبود مندوحه عرضی و یا طولی هست یا نه؟ پیش از بحث لازم است مقصود از مندوحه عرضی و طولی روشن گردد. مندوحه عرضی، یعنی مکلف بتواند در همان زمانی که باید تقیه شود، عمل واقعی را به صورت صحیح واقعی انجام دهد و مقصود از مندوحه طولی عبارت است از اینکه مکلف بتواند عمل تقیه‌ای را پس از زمان تقیه، به صورت صحیح واقعی انجام دهد. پس از روشن شدن این دو اصطلاح، به نظر می‌رسد این بحث در تقیه مداراتی راه ندارد؛ زیرا هدف و حکمت تقیه مداراتی جلب محبت و مودت و وحدت کلمه مسلمانان است و به این معنا دست پیدا نمی‌شود، مگر انجام عمل برطبق نظر آنها و در جمع آنان.

حضرت امام پس از اینکه تفصیل می‌دهند میان اینکه دلیل تقیه مطلقاً و عموماً اضطرار باشد که در این صورت عدم مندوحه شرط است، و اینکه دلیل تقیه روایات خاص باشد که در این صورت عدم مندوحه شرط نیست، می‌فرماید:

ظاهر این است که عدم مندوحه در تقیه مستفاد از اخبار خاصه (مداراتی) شرط نباشد، بنابراین اگر کسی می‌تواند نمازش را به غیر صورت تقیه بخواند بر او واجب نباشد. بلکه بهتر این است در حضور اهل سنت و با رعایت تقیه خوانده شود و نیز رعایت حيله لازم نیست به جهت اطلاق و تأکید اخبار نسبت به حضور در جماعت آنها.^{۴۸}

پی‌نوشت

۱. کتاب العین، خلیل فراهیدی، ج ۵، ص ۲۳۸، چاپ دارالهجره.
۲. مصباح المنیر، علامه فیومی، ج ۲، ص ۹۲۲.
۳. النهایه، ابن اثیر، ج ۵، ص ۲۱۷، چاپ مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۴. قاموس قرآن، سید علی اکبر قرشی، ج ۵، ص ۲۳۶، چاپ دارالکتب الاسلامیه.
۵. شرح عقاید صدوق، ص ۲۴۶.
۶. وسائل فقهیه، شیخ انصاری، ص ۷۱، اعداد لجنة تحقیق ثرات الشیخ الاعظم.
۷. الرسائل، ص ۱۷۴.
۸. تنقیح فی شرح عروة الوثقی، ج ۵، ص ۲۵۴، مؤسسه آل البيت.
۹. رسائل فقهیه، شیخ انصاری، ص ۷۳.
۱۰. رسائل، ص ۱۷۴.
۱۱. رسائل فقهیه، ص ۲.
۱۲. الرسائل، ص ۱۷۴.
۱۳. همان.
۱۴. همان.
۱۵. وسائل الشیعه، شیخ حرّ عاملی، ج ۱۱، باب ۲۶، ابواب الأمر والنهی، ج ۲، ص ۴۷۱.
۱۶. «عشایر» جمع عشیره، در کتاب‌های لغت به معنای برادران و قبیله آمده است.
۱۷. تنقیح، ج ۴، ص ۳۱۶.

۱۸. الرسائل، ص ۱۹۸.
۱۹. وسائل الشیعه، ج ۵، ص ۳۸۱، ح ۳.
۲۰. تنقیح، ج ۴، ص ۳۱۶.
۲۱. همان.
۲۲. وسائل الشیعه، ج ۵، ب ۵ از ابواب صلاة الجماعه، ج ۹.
۲۳. همان، ح ۱۰.
۲۴. همان، باب ۳۴، ج ۵، ص ۴۳۱.
۲۵. همان، باب ۶، ج ۵، ح ۲، ص ۳۸۳.
۲۶. همان، باب ۲۴، ج ۱۱، ح ۲۸.
۲۷. «دثار» در لغت ضد «شعار» است و به جامه زیر که چسبیده به بدن است گفته می‌شود. و در اینجا کنایه از آن است که تقیه باید همیشگی باشد.
۲۸. تنقیح، ج ۴، ص ۳۱۸.
۲۹. همان، ص ۳۱۵.
۳۰. وسائل الشیعه، ج ۵، باب ۳۳ از ابواب صلاة الجماعه، ج ۱، ص ۴۲۷.
۳۱. مستدرک الوسائل، حاج میرزا حسین نوری، ج ۶، باب ۹، ابواب الجماعه، ح ۱، ص ۴۲۲، مؤسسه آل البيت.
۳۲. دعائم الاسلام، ج ۱، ص ۱۵۱.
۳۳. وسائل الشیعه، ج ۵، باب ۳۳ از ابواب الجماعه، ج ۱۰.
۳۴. همان، باب ۱۰، ج ۲، ص ۳۸۹.
۳۵. الرسائل، ص ۹۹.
۳۶. تنقیح، ج ۵، ص ۳۱۳.
۳۷. همان، باب ۶، ج ۱.
۳۸. وسائل الشیعه، ج ۵، باب ۵۳، ح ۴.
۳۹. از باب نمونه به باب ۵۳، ح ۲ و ۵ مراجعه شود.
۴۰. وسائل الشیعه، ج ۵، باب ۶ از ابواب جماعت.

۴۱. تنقیح، ج ۴، ص ۲۸۹.
۴۲. الرسائل، ص ۱۹۶.
۴۳. تنقیح، ج ۴، ص ۲۹۲.
۴۴. این اشکال از شیخ انصاری است، مطالب، مسئله تقیه، ص ۳۲۱.
۴۵. وسایل الشیعه، ج ۱۱، ابواب الامر و النهی باب ۲۶، ح ۲.
۴۶. مستمسک العروة الوثقی، آیت الله حکیم، ج ۲، ص ۴۰۷، دارالکتب الحلیه.
۴۷. وسائل الشیعه، ج ۴، ب ۵۷ از ابواب ما یمسک عند الصائم، ح ۷، ص ۹۵.
۴۸. الرسائل، ص ۲۰۳.

حَدُّ وَحُكْمَتِ مَدَارَا

(تأملی در خصائص نگرش فقهی حضرت امام خمینی درباره «مدارا با عامه»)

محمد سروش محلاتی

میقات حج، شماره ۳۰، زمستان ۱۳۷۸ ه. ش.

یکی از اقسام تقیه، مدارا کردن با فرقه‌های اسلامی است که «تقیه مداراتی» نامیده می‌شود. نوشتار حاضر درباره این مسئله به نگارش درآمده است. نویسنده، در این مقاله تلاش کرده است تا ویژگی‌های اندیشه امام علیه السلام را درباره تقیه مداراتی ارائه کند و ضمن مقایسه با برخی آرا و نظریات دیگر، تفاوت و برجستگی آن را آشکار سازد. مباحث مقاله در چند محور ارائه شده است. شاخصه‌های مدارا در دو گرایش فقهی عنوان محور نخست مقاله است. فقهای شیعه درباره مدارا با عامه نگرش یکسانی ندارند. آنان نظریات متفاوتی درباره این موضوع ارائه داده‌اند. نگارنده محترم در این بخش از مقاله با طرح برخی از شاخصه‌های مدارا در گرایش فقهی رایج و بیان دیدگاه‌های حضرت امام علیه السلام به تفاوت‌های آن دو پرداخته است. بخش دوم نوشتار به مدارا و حیل‌رفتاری اختصاص یافته است. در این بخش نویسنده با بیان لزوم اعمال حیل در صورت امکان بنابر نظر برخی فقها، برخی از حیل‌هایی که در کلام فقها مطرح شده است، از جمله جماعت‌صوری را مورد بررسی قرار داده و با نظریات امام علیه السلام مقایسه کرده است. نگرش مجدد، عنوان محور پایانی مقاله است. در این بخش نکاتی درباره عدم رواج تقیه مداراتی در میان شیعیان مطرح شده است.

مقدمه

تقیه، از مسایل مهم فقه است که ریشه در قرآن کریم^۱ دارد و عقل و خرد انسانی نیز حکمت و ضرورت آن را درک می‌کند. یکی از اقسام تقیه، مدارا کردن با فرقه‌های اسلامی است که «تقیه مداراتی» نام گرفته است.

بی‌شک، نوع رابطه مسلمانان با یکدیگر و پیوندهایی که امت اسلامی را به یکدیگر نزدیک می‌کند، متأثر از این بحث است و به خصوص شیوه برخورد شیعیان با اهل سنت در همین جا تبیین و ترسیم می‌گردد.

متأسفانه این مسئله که به شهادت روایات فراوان در دوران ۲۵۰ ساله امامت ائمه علیهم‌السلام یک موضوع مهم و جدی تلقی می‌شده و پیوسته مورد توجه قرار داشته است، در اعصار بعد از دو جنبه جایگاه واقعی خود را در بحث‌های فقهی از دست داده و در نتیجه تأثیر اجتماعی آن کاهش یافته است:

- یکی آنکه بسیاری از ابعاد و زوایای آن، مورد تأمل فقهی و بحث و تحقیق قرار نگرفته است؛ مثلاً صاحب جواهر در مسئله وقوف، تصریح می‌کند: «این مسئله از مسایل دیگر بیشتر مورد نیاز است که اگر روز ترویج از نظر ما، برطبق حکم حاکم آنها «عرفه» اعلام شود، شیعه چه وظیفه‌ای دارد؟ ولی فقهای شیعه، چیزی در این باره مطرح نکرده‌اند!»

نعم بیتی شیء مهم تشتد الحاجة الیه وکان اولی من ذلك کله بالذکر وهو انه لو قامت
البینة عند قاضي العامة وحکم بالهلل علی وجه یكون الترویة عندنا عرفة عندهم فهل
یصح للامامی الوقوف معهم ویجزی لانه من احکام التقیة والعسر التکلیف بغیره أو لا
یجزی لعدم ثبوتها فی الموضوع الذي محل الفرض منه؟ اجد لهم کلاماً فی ذلك.

- دیگر آنکه، از آنجا که این نوع تقیه، جنبه «مدارا» دارد و مدارا «انعطاف‌پذیری رفتاری» در همراهی با مسلمانان دیگر و استحکام پیوندهای یگانگی در برابر بیگانگان است، لذا در اعصار و ازمنه مختلف، محورهای مودت و مدارا باید تبیین شده و با تغییر

اوضاع و احوال اجتماعی، مورد بازبینی قرار گیرد. تقیه مداراتی، به عنوان یک «اصل»، راهنما و مبنای عمل برای راهکاری مشارکت امت اسلامی است؛ درحالی که این اصل راهگشا و رهایی‌بخش که باید مولد پیوستگی مسلمانان باشد، در تنگنای بسیاری از قیود فلج‌کننده قرار گرفته و به جای پویایی و تحرک مذهبی، گاه بر تردید و تحیر افزوده و ایستایی و توقف را به دنبال آورده است.

از این رو، ضروری است که این موضوع مهم، بر مبنای متون و مدارک معتبر، مورد واریسی و تحلیل عمیق قرار گیرد تا به عنوان منبع انس و الفت، نقش واقعی خود را در جامعه اسلامی بازیابد.

از معدود تحقیقات ارزشمند درباره تقیه که به طور مستقل نگارش یافته، رساله‌ای است از حضرت امام خمینی که با روشن‌بینی و نگرش عمیق مؤلف، نکات بدیعی ارائه می‌کند. این رساله نشان می‌دهد که حضرت امام در سال‌ها پیش از آغاز نهضت اسلامی و حدود سه دهه قبل از پیروزی انقلاب اسلامی، یکی از نیازهای اصلی امت اسلامی را مورد توجه و تحقیق قرار داده و آنچه را در دهه‌های بعد درباره «وحدت اسلامی» و دوری از عوامل تفرقه و جدایی مطرح ساخته‌اند، دقیقاً برخاسته از مبانی فقهی خاصی است که در حوزه بحث‌های فقهی، بدان دست‌یافته‌اند.

این مقاله تلاش دارد تا ویژگی‌های اندیشه امام را درباره تقیه مداراتی ارائه کند و ضمن مقایسه با برخی آرا و نظریات دیگر، تفاوت و برجستگی آن را آشکار سازد.

شاخصه‌های مدارا در دو گرایش فقهی

فقه‌های شیعه، درباره «مدارا با عامه» نگرش یکسانی نداشته‌اند. برخی آنها را در حد «ضرورت و اضطرار» تلقی کرده‌اند و برخی دیگر مدارا با ایشان را به عنوان یک قاعده عمومی پذیرفته‌اند؛ عده‌ای آن را مستحب شمرده و عده‌ای دیگر واجب دانسته‌اند؛ برخی به موارد منصوص منحصر ساخته و بعضی در قالب کلی مطرح کرده‌اند و ...

از این رو، با طرح برخی از شاخصه‌های مدارا در گرایش فقهی رایج، به بیان دیدگاه‌های حضرت امام خمینی علیه السلام پرداخته، تفاوت‌های دو گرایش فقهی را آشکار می‌سازیم:

۱. مدارا و خوف ضرر

واژه «تقیه» در اصل از «وقایه» مأخوذ است که به معنای «صیانت و نگهداری» است. عالم محقق میر سیدشریف جرجانی (م ۸۱۶ ه. ق)، تقیه و تقاه را به «پرهیز کردن» ترجمه کرده است^۲ و در «لسان التنزیل» (تألیف قرن چهارم یا قرن پنجم) نیز «پرهیزگاری» برابر آن نهاده شده است.^۳ در «جواهر القرآن»، که از تألیفات قرن هفتم هجری است، به همان معنای پرهیزگاری آمده است^۴ و در «فرهنگ‌نامه قرآنی» که بر اساس ۱۴۲ نسخه خطی کهن، استخراج و تنظیم شده است، «تقاه» به پرهیزیدن، پرهیزکردن و رهایی جستن ترجمه شده است.^۵ ولی فقها در بحث‌های فقهی خود، «قید» خاصی را در مفهوم تقیه اخذ کرده‌اند و سپس بر مبنای این قید، بحث‌های فقهی خویش را بنا نهاده‌اند؛ مثلاً شیخ انصاری تحفظ از «ضرر دیگری» را در مفهوم تقیه دخیل دانسته و آن را چنین تفسیر کرده است: «المراد هنا التحفظ عن ضرر الغير بموافقه فی قول أو فعل مخالف للحق».^۶

برخی دیگر از فقیهان «التحفظ عن الضرر» را معنای آن دانسته‌اند.^۷ با توجه به این برداشت مفهومی و تفسیر لغوی، فقها معمولاً تقیه را به «موارد ضرر» اختصاص داده و بدان محدود کرده‌اند.

حضرت امام خمینی، هرچند در رساله تقیه خویش این موضوع را از دید واژه‌شناسی مطرح نساخته‌اند، در تقسیم تقیه به «خوفیه» و «مداراتیه» چنان مشی کرده‌اند که در مقسّم (تقیه) چنین قیدی را ملحوظ ندیده‌اند؛ زیرا این قید را تنها مربوط به یک قسم تقیه (تقیه خوفیه) تلقی نموده‌اند. در تقیه خوفی «ترس و واهمه» از «ضرر دیدن» جان یا مال و یا آسیب دیدن حوزه اسلام مطرح است، درحالی‌که در تقیه

مداراتی، «وحدت مسلمانان» مورد نظر است؛ بدون آنکه «نگرانی از ضرر» وجود داشته باشد: «و المطلوب فیها - المداراة - نفس شمل الکلمة وجرّ مودة المخالفین من غیر خوف ضرر».^۸ در حقیقت، فقهای دیگر حتی در مشروعیت و جواز تقیّه مداراتی نیز وجود نوعی خطر و ضرر را لازم دیده‌اند و بدون این احساس خطر، مماشات با مخالفین را خارج از دایره حقیقی تقیّه شمرده‌اند. لذا شیخ انصاری بر این عقیده است که ملاک تقیّه مداراتی آن است که شخص در «معرض خطر» یا «ضرر» قرار می‌گیرد و بر اثر رعایت نکردن تقیّه، به مرور، خساراتی از ناحیه مخالفان متوجه او خواهد شد.^۹ برخی دیگر نیز درباره این نوع تقیّه تصریح کرده‌اند که «بدون ضرر بالفعل» بر ترک تقیّه، مصداق تقیّه تحقق نمی‌یابد: «التقیّة متقوّمة بخوف الضرر الّذي ترتّب علی ترکها و مع العلم بعدم ترتّب الضرر علی ترک التقیّة، لا يتحقّق موضوع التقیّة».^{۱۰}

بر این اساس، آنها، «مدارا با عامه» را از «اقسام تقیّه» خارج دانسته‌اند^{۱۱} و این سخن شگفت‌آور است.^{۱۲} ولی بر اساس تحلیل حضرت امام، جواز یا لزوم مدارا با عامه، بر «خوف ضرر» متوقف نیست؛ چرا که مصلحت کلی جامعه اسلامی، موجب تشریح این نوع تقیّه می‌گردد؛ هرچند که شخص کاملاً در امان بوده و هیچ‌گونه نگرانی از ترک تقیّه، بر خود و دیگری نداشته باشد: «لا يتوقف جواز هذه التقیّة بل وجوبها علی الخطر، بل الظاهر أنّ المصالح النوعیّة صارت سبباً لإيجاب التقیّة عن المخالفین فتجب ولو كان مأموناً و غیر مخالف علی نفسه و غیره».^{۱۳}

۲. گستره ضرر

اگر تقیّه دائر مدار «خوف ضرر» باشد و به‌طور کلی به منظور جلوگیری از ضرر و زیان تشریح شده باشد، ضرر و خسارت را چگونه باید تفسیر کرد و با چه مقیاسی باید سنجید؟

برخی تعبیرات فقهی نشان می‌دهد که «مجوز مدارا با عامه» جلوگیری از «ضرر شخصی» است، چرا که اگر شخص مدارا و مماشات با آنها را رها کند و از معاشرت

با ایشان دوری گزینند «متضرر» می شود. «ترك المداراة مع العامة وهجرهم ینجرّ غالباً إلى حصول المباینة الموجب لتضرّره منهم».^{۱۴}

و اگر در این باره «توسعه‌ای» قائل شده‌اند، با محور قرار دادن «خوف شخصی» آن را از «شخص تقیه‌کننده» به «هر شخص دیگری» گسترش داده‌اند و فراتر از آن را با تعبیر تردیدآمیز «لا یبعد»، بدان ملحق کرده‌اند.^{۱۵}

حضرت امام، هرچند «خوف ضرر» را فقط در «تقیه خوفیه» پذیرفته‌اند و اساساً تقیه مداراتی را دایره مدار خوف ضرر ندانسته‌اند، در عین حال، خوف ضرر را در شعاعی بسیار گسترده‌تر مورد توجه قرار داده و آن را در سه بخش مطرح ساخته‌اند:

الف) نگرانی از ضرر به «خود» (ضرر به جان، مال، یا آبرو)؛

ب) نگرانی از ضرر به دیگر «شیعیان»؛

ج) نگرانی از آسیب رسیدن به حوزه «اسلام» بر اثر بروز اختلاف بین «مسلمانان».

تارة تكون التقیة خوفاً و اخرى تكون مداراة و الخوف قد یكون لأجل توقّع الضرر علی نفس المتقی أو عرضه أو ماله أو ما یتعلّق به و قد یكون لأجل توقّعه علی غیره من اخواته المؤمنین و ثالثة لأجل توقّعه علی حوزه الإسلام بأن یخاف شتات كلمة المسلمین بتركها و خاف وقوع ضرر علی حوزه الاسلام لأجل تفریق كلمتهم.^{۱۶}

با توجه به این تفسیر روشن و متین، تقیه را در «حفظ هویت مذهبی» نباید محدود ساخت و از «مصلحت امت اسلامی»، که گاه با رعایت نکردن تقیه مورد تهدید قرار می‌گیرد، نباید غفلت ورزید.

متأسفانه به این نکته مهم و اساسی در بحث‌های بزرگانی مانند شیخ انصاری که به تفصیل به موضوع پرداخته‌اند، توجهی دیده نمی‌شود. آیا می‌توان گفت که این غفلت در پدید آمدن شکاف‌های بزرگی که امت اسلامی را با خطرهای جدی در مقابل بیگانگان مواجه ساخته است، بی‌تأثیر بوده است؟

شگفت‌آورتر آنکه، در حالی این خلأ و کمبود در بحث‌های فقهی پیشینیان رخ داده

است که در متون اصیل مذهبی، به این موضوع سرنوشت‌ساز کاملاً توجه شده است و پیشوایان معصوم بدان تذکر داده‌اند؛ مثلاً حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام حضور اجتماعی و همکاری حکومتی خود را پس از وفات پیامبر خدا و غصب خلافت، بر همین اساس تبیین فرموده است که اگر «نگرانی» از «آسیب رسیدن به اسلام» نبود، دست یاری و مشارکت را همچنان کنار می‌کشیدم. ولی مگر می‌توان از خوف ضربه به پیکر دیانت - حتی با عدم مشروعیت حکومت - با مسامحه گذر کرد و بر سرنوشت اسلام بی‌تفاوت ماند؟ مگر مصیبت آسیب‌دیدن اسلام نبوی از مصیبت آسیب‌دیدن ولایت علوی کمتر است؟

... فامسکت یدی حتی رأیت راجعة الناس قد رجعت عن الإسلام يدعون إلى محق
دین محمد صلی الله علیه و آله فخشیت ان لم أنصر الاسلام وأهله أن أرى ثلماً او هدماً تكون المصيبة به
على اعظم من فوت ولايتکم...^{۱۷}

۳. استحباب مدارا

تقیه به احکام تکلیفی پنج‌گانه (وجوب، حرمت، اباحه، استحباب و کراهت) تقسیم شده است، و «مدارا با عامه» را در ردیف تقیه‌های «مستحب» قرار داده‌اند. شیخ اعظم تقیه را در صورتی واجب می‌داند که برای دفع ضرری که بالفعل واجب است، صورت گیرد، ولی اگر ترک تقیه «تدریجاً» به ضرر و خسارت منجر شود، تقیه را مستحب می‌داند و با این ملاک، چون ترک مدارا با عامه و دوری از معاشرت با آنها را غالباً منجر به ایجاد فاصله بین شیعه با آنها و متضرر شدن از ایشان تلقی می‌کند، لذا تقیه مداراتی را مستحب می‌شمارد: «والمستحب ما كان فيه التحرز عن معارض الضرر بأن يكون
ترکه مضياً تدریجاً إلى حصول الضرر كترك المداراة مع العامة...»^{۱۸}

برخی از فقهای متأخر، کلام شیخ را از این جهت مورد مناقشه قرار داده‌اند که چون تقیه متقدم به خوف از ضرر در صورت ترک آن است، لذا در صورتی که «علم به عدم ترتب ضرر» داشته باشیم، موردی برای تقیه - ولو مستحب - وجود ندارد.^{۱۹}

و البته چنین اشکالی - با صرف نظر از ایراد مبنایی به آن - متوجه شیخ اعظم نیست؛ زیرا شیخ انصاری هرگز فرض «علم به عدم ترتب ضرر» را مطرح نکرده و تقیه مداراتی را بر آن منطبق نساخته است. بلکه او چون منطقه فراخی برای تقیه مداراتی - در خارج از چارچوب تقیه خوفیه - قائل است، لذا تقیه خوفیه را به موارد ضرر بالفعل، و تقیه مداراتی را به موارد ضرر تدریجی اختصاص داده است؛ ازاین رو در نظر او، در هر دو قسم «خوف از ضرر» وجود دارد و اساساً موضوع به عدم ترتب ضرر، در کلام او مطرح نیست.

ولی در عین حال، این بیان شیخ، نمی‌تواند «استحباب تقیه مداراتی» را اثبات و «وجوب» آن را نفی کند؛ زیرا:

اولاً تقیه مداراتی دارای نصوص خاص روایی است و در این روایات، اثری از «خوف از ضرر» و یا «در معرض ضرر بودن» به چشم نمی‌خورد. ازاین رو تحلیلی که از این نوع تقیه ارائه شده است، نوعی اجتهاد در مقابل نص است.

ثانیاً عده‌ای از نصوص روایی، بر «لزوم» این تقیه دلالت دارد:

- «لا ایمان لمن لا تقیه له».^{۲۰}

- «لو قلت أن تارك التقیة كتارك الصلاة لكنت صادقاً».^{۲۱}

لذا برخی از فقها با توجه به این تعبیرات اکید گفته‌اند: چه تعبیری از این تعبیرات بر «وجوب»، دلالت بیشتری دارد. درحالی‌که ائمه، رعایت نکردن تقیه را به عنوان نفی ایمان تلقی کرده و چنین شخصی را مانند تارك الصلاة معرفی نموده‌اند با اینکه در روایات دیگر نماز حد فاصل بین کفر و ایمان دانسته شده است.

ثالثاً اگر ترک تقیه به گونه‌ای است که شخص را در معرض ضرر قرار می‌دهد - با صرف نظر از نصوص خاصه - باز هم باید چنین تقیه را واجب شمرد و اقدام به عملی که در نزد عقلا، خطرآفرین است و منجر به ضرر خواهد شد، نمی‌تواند جایز شمرده شود. لذا در باب روزه نیز فقها بین روزه‌ای که «بالفعل» موجب ضرر می‌گردد و

روزه‌ای که «منجر» به ضرر می‌شود، تفاوتی قائل نیستند و هیچ‌یک را مجاز نمی‌دانند. حضرت امام خمینی علیه السلام با تصریح به اینکه تقیه مداراتی، دائر مدار خوف نیست، آن را «واجب» می‌دانند: «... الظاهر أنّ المصالح النوعية صارت سبباً لإيجاب التقية عن المخالفين «فتجب التقية» وکتان السر ولو کان مأموناً و غیر خائف علی نفسه و غیره». ^{۲۲} لذا در پیام‌های خود به حجاج بیت‌الله الحرام نیز بر «لزوم» روش‌های مبتنی بر مدارا تأکید نموده و بی‌اعتنایی بدان را مجاز ندانسته‌اند: «لازم است برادران ایرانی و شیعیان سایر کشورها از اعمال جاهلانه که موجب تفریق صفوف مسلمین است احتراز کنند و لازم است در جماعات اهل سنت حاضر شوند». ^{۲۳}

۴. مدارا و تنگنای موارد

آیا تقیه مداراتی با عامه «اختصاص» به «موارد منصوص» از قبیل عیادت از بیماران و نماز در مساجد آنها دارد و در غیر از آن مطلوب نیست و یا این گونه موارد به‌عنوان مصادیق روشنی از یک «اصل کلی» در روایات بیان شده است و مورد را نباید مخصص دانست؟

شیخ انصاری، تقیه مداراتی را محصور در این چند مورد می‌داند و همراهی و مماشات با دیگر فرق اسلامی را در موارد دیگر مجاز نمی‌داند:

اما المستحب من التقية فالظاهر وجوب الاقتصار فيه على مورد النص وقد ورد الحث على المعاشرة مع العامة و عيادة مرضاهم و تشييع جنازهم و الصلاة في مساجدهم و الأذان لهم فلا يجوز التعدي عن ذلك إلى ما لم يرد النص من الأفعال المخالفة للحق كذم بعض رؤساء الشيعة للتحبب اليهم. ^{۲۴}

این سخن شیخ، با مبنای وی ناسازگار است که می‌فرمود: «المستحب ما كان فيه التحرز عن معارض الضرر بأن يكون تركه مفضياً تدرجاً إلى حصول الضرر كترك المداراة...» ^{۲۵}؛ زیرا شیخ در این مبنا، یک ملاک کلی را در استحباب تقیه پذیرفته است، لذا در هر مورد که این

ملاک تحقق یابد و شخص با ترک مدارا در معرض ضرر - ولو تدریجاً - قرار گیرد، تقیه برایش مجاز خواهد بود و نیازی به یافتن «نص» در تک تک موارد و استناد به آن وجود ندارد و اگر از این مبنا صرف نظر شود و در معرض ضرر قرار گرفتن، ملاک تقیه مداراتی نباشد، شعاع تقیه مجاز باید توسط روایات تعیین گردد و البته در روایات این نوع تقیه اختصاص به چند مورد نیافته است، بلکه قاعده‌ای کلی در این باره مطرح شده است و گستره تقیه بسیار فراتر از آن است: «التقیة فی کلّ شیء الا فی التبیذ والمسح علی الحقیین».^{۲۶}

و در برخی روایات موارد فوق، به عنوان مثال و پس از ذکر یک دستورالعمل کلی، بیان شده است؛ مثلاً در صحیح هاشم آمده است: «ایاکم أن تعملوا عملاً نعیّر به فان ولد السوء یعیّر والده بعمله کونوا لمن انقطعتم الیه زینا ولا تكونوا علیه شیئاً صلّوا فی عشائهم و عودوا مرضاهم و اشهدوا جنازهم...».^{۲۷}

همچنین در نص معتبر دیگری یک «قاعده کلی» وارد شده است: «... کل شیء یعمل المؤمن بینهم لمکان التقیة ممّا لا یؤدی الی الفساد فی الدین فأنه جائز».^{۲۸} نیز از روایات عام، حدیث معتبری از حضرت صادق علیه السلام است که فرمود: «ما صنعتم من شیء أو حلفتم علیه من یمین فی تقیة فأنتم عنه فی سعة».^{۲۹}

امام خمینی رحمته الله تقیه مداراتی را به عنوان یک قاعده پذیرفته‌اند و با توجه به نصوص فوق، آن را به چند مورد، محدود نکرده، بلکه در یک برداشت کلی آورده‌اند: «الظاهر منها الترغیب علی العمل بطبق آرائهم واهوائهم وایان الصلاة فی عشائهم و کذا سائر الخیرات».^{۳۰}

از این رو باید گفت که مدارا با عامه، یک اصل کلی تلقی می‌شود؛ لذا اوضاع و احوال اجتماعی هر عصر و شرایط زمانی و مکانی هر شخص، در یافتن مصادیق و موارد آن مؤثر است و با توجه به تغییراتی که به ملاحظه شرایط اجتماعی و روابط مسلمانان با یکدیگر رخ می‌دهد، مصادیق تقیه مداراتی انعطاف‌پذیر و قابل قبض و بسط است و نمی‌توان بر مصادیق روایی جمود داشت.

مدارا و حيله رفتارى

بر اساس يك نگرش فقهى در روابط با عامه، قبل از تقيه مداراتى، بايد از شيوه‌هاى غلط‌انداز كه مخالفين را به اشتباه وامى دارد (حيله) استفاده كرد و در صورتى كه امكان به‌كارگيرى روش‌هاىي كه با حفظ موازين مذهب، موافقت ظاهرى با آنها را هم نشان مى‌دهد، وجود نداشته باشد، نوبت به «تقيه» مى‌رسد. لذا پيش از تقيه، بايد تلاش كرد كه در قالب‌هاى مخالف‌پسند به مقررات خاص فقهى عمل نمود تا بر اثر «مشابيهت صورتى» با عامه، آنها ما را موافق خود بيندارند؛ هرچند كه در واقع موافقت و همراهى وجود ندارد.

نمونه اين حيله رفتارى آن است كه فرد شيعى در هنگام وضوگرفتن، آب را از پايين به بالا بريزد، ولى هنگامى كه دست را از بالا به پايين مى‌كشد، نيت وضو كند. بدين ترتيب، هرچند از نظر صورتى موافقت با عامه انجام گرفته، در حقيقت برطبق احكام فقهى شيعه، عمل انجام شده و در حفظ موازين فقهى، كوتاهى نشده است.

همچنين اين امكان وجود دارد كه شخص با حضور در نماز جماعت عامه، قصد جماعت نكند و درحالى كه قرائت و اذكار را شخصاً و به آرامى انجام مى‌دهد، به گونه‌اى وانمود كند كه ديگران متوجه نماز فرادى او نشده و گمان برند كه او نيز مانند ديگر نمازگزاران اقتدا کرده و نماز خود را به جماعت مى‌گزارد.

بر اين مبنا هيچ مكلفى حق ندارد كه با امكان حيله، به تقيه رو آورد و هر كس كه مى‌تواند با اعمال حيله، خود را از همراهى واقعى با عامه برهاند، وظيفه دارد كه احكام مذهب خود را دقيقاً رعايت كند. امام خمينى ره نه تنها به كارگيرى چنين روش‌هاىي را واجب نمى‌داند، بلكه آن را مرجوح مى‌شمارد؛ زيرا ائمه عليهم السلام مدارا با عامه را به گونه‌اى مطرح ساخته‌اند كه با به‌كارگيرى حيله منافات دارد:

لازم نيست كه افراد به اعمال حيله متوسل شوند و با حيله خود را از حضور در جماعت آنها خلاص كنند؛ زيرا برخى از روايات صراحت در آن دارد كه حضور در

جماعت آنها و اقامه نماز با آنها فضیلت داشته و همچون نماز با پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است. بدون تردید، این گونه تشویقها و ترغیبها از سوی ائمه با اعمال حيله منافات دارد؛ مثلاً در روایت امام صادق علیه السلام پس از امر به نماز خواندن با آنها، آمده است: «خداوند به بهتر و محبوب تر از تقیه عبادت نشده است». پس مراد به آنها و جلب محبتشان مطلوب بوده و نماز خواندن با ایشان محبوب تر است. این گونه روایات، با اعمال حيله، ناسازگار است.^{۳۱}

از جمله حيله‌هایی که برخی از فقها مطرح کرده‌اند، «جماعت صوری» است؛ بدین معنا که نمازگزار در عین آنکه پشت سر امام جماعت قرار می‌گیرد و در صفوف جماعت حاضر می‌شود و اعمال نماز را با آنها به جای می‌آورد، ولی به امام اقتدا نمی‌کند و قرائت نماز را خود انجام می‌دهد. مرحوم آیت الله خوئی بر این عقیده است:

انَّ الصَّلَاةَ مَعَهُمْ لَيْسَتْ كَالصَّلَاةِ خَلْفَ الْإِمَامِ الْعَادِلِ وَأَنَّهَا هِيَ عَلَى مَا يَسْتَفَادُ مِنَ الرَّوَايَاتِ صُورَةَ صَلَاةٍ يَحْسِبُهَا الْعَامَّةُ صَلَاةً وَائْتِمَاءً بِهِمْ وَمِنْ هُنَا لَمْ يَرِدْ فِي الرَّوَايَاتِ عُنْوَانُ الْإِقْتِدَاءِ بِهِمْ بَلْ وَرَدَ عُنْوَانُ الصَّلَاةِ مَعَهُمْ ... فَلَا دَلَالَهَ فِي شَيْءٍ مِنَ الرَّوَايَاتِ عَلَى أَنَّهَا صَلَاةٌ حَقِيقَةٌ.^{۳۲}

اولین پرسشی که در این باره مطرح است، این است که چرا از چنین نمازی که همه قیود فقهی در آن رعایت شده و نمازگزار قرائت را نیز انجام داده است به «صورة صلاة» و نه «صلاة حقیقی» تعبیر کرده‌اند؟ اگر مقصود نماز صوری باشد، همراهی در حرکات نماز کافی است و نیاز به رعایت شرایط واقعی نماز وجود ندارد.

مگر نه این است که در روایات معتبر وارد شده است که هرکس فریضه را در وقت خود انجام دهد و سپس «با وضو» در جماعت آنها شرکت کند، خداوند ۲۵ درجه برایش ثبت می‌کند؛^{۳۳} آیا «صلاة صوری» احتیاجی به «وضو» دارد؟ و آیا عامه می‌توانند تشخیص دهند که فردی بدون وضو در جماعت حاضر شده تا این دستور بر ضرورت عدم کشف خلاف حمل شود؟

پرسش دیگر این است که روایات معتبری که نماز با آنها را در صف اول، مانند نماز پشت سر پیامبر در صف اول می‌داند^{۳۴} چگونه با این توصیه سازگار است؟ مفاد این روایات صحت صلاة و صحت جماعت و اقتداست. مگر نماز پشت سر پیامبر «جماعت صوری» است؟

آیا در این روایات فُرْم جماعت، مانند جماعت با پیامبر — یعنی عالی‌ترین و با فضیلت‌ترین جماعت — دانسته شده است؟

پرسش سوم این است که چطور برای اثبات صحت جماعت، به دنبال دلیلی با لفظ و تعبیر «اقتدا» هستند و دلالت «الصلاة معهم» را بر جماعت کافی نمی‌دانند؛ در حالی که در موارد دیگر نیز معمولاً از این تعبیرات برای جماعت استفاده شده است؛ مثل «خلف»، «فی جماعة».

درخور توجه است که در برخی از روایات، بر لزوم اعاده نماز پس از جماعت با آنها و یا ادای نماز قبل از جماعت با آنها، تأکید شده است؛ ولی حضرت امام با بررسی آنها، هیچ‌یک را از نظر سند و دلالت تمام ندانسته و لذا فرموده‌اند که در قبال روایاتی که جماعت با آنها را صحیح می‌داند، معارضی وجود ندارد.^{۳۵}

نگرش مجدد

تقیه مداراتی هرچند در فقه شیعه مورد توجه قرار گرفته، غالباً با سخت‌گیری‌هایی توأم بوده است که برای عوام شیعه کمتر جاذبه داشته و آنها ترجیح می‌داده‌اند که خود را از صحنه تقیه مداراتی خارج ساخته و حتی الامکان اعمال عبادی خود را به شکل انفرادی و دور از چشم عامه و با اطمینان خاطر به صحت آن و رعایت حدود خاص آن، انجام دهند؛ چرا که از یک سو فقیهی مانند صاحب مدارک، جواز تقیه را مشروط به «عدم مندوحه» و ناچاری تلقی می‌کند و در نتیجه با وجود گریزگاه و مفری از خطر، آن را مجاز نمی‌داند.^{۳۶}

با این نگرش، شیعه پیوسته باید برای تقیه کردن به محاسبه ضرر و خطر پردازد و با بررسی گریزگاه‌ها و راه‌های فرار، چنانچه راهی برای فرار از جماعت عامه دارد و می‌تواند به گونه‌ای خود را معذور جلوه دهد و یا بهانه‌ای برای خود بتراشد، از صفوف جماعت جدا شود.

از سوی دیگر فقیهی، مانند صاحب مصباح الفقیه، جواز تقیه را مربوط به «عصر ائمه» می‌داند که شیعه به رابطه داشتن با عامه «مضطر» بوده و اگر این رابطه و مرادده را حفظ نمی‌کرد، مورد اذیت و آزار قرار می‌گرفت. از این رو ادله جواز تقیه از اعصار دیگر که آنان شوکت و اقتدار خود را از دست داده‌اند، «جزماً»، «انصراف» دارد.^{۳۷} با این برداشت، در عصر حاضر، تقیه وجهی ندارد و موضوع آن متفی، و آمدش به سر آمده است؛ چه اینکه شیخ انصاری در یک برداشت مشابه، تقیه را در چارچوب اضطرار قرار می‌دهد و آن را چاره «انسان مضطر» می‌بیند.^{۳۸}

از سوی دیگر، در مقام تقیه کردن، پیوسته به شکل وسوسه‌آمیز و تردید آفرینی، «احتیاط» به شیعه تلقین شده و چنین وانمود شده است که «ترک تقیه»، موافق «احتیاط» است. از این رو کسی که اعتنایی به مدارا با عامه ندارد و در اجتماع مسلمین از قبیل موسم حج، بر انجام وظایف خویش به شکل فردی ولو مخفیانه و همراه با حیل مقلد است، از قدس و تقوای بیشتری برخوردار است؛ به خصوص که چون تقیه مداراتی، حداکثر «مستحب» است، به خاطر رعایت یک دستور استجابی، نمی‌توان اعمال واجب را دست‌وپا شکسته انجام داد!

با توجه به این گونه آموزه‌های فقهی، می‌توان حدس زد که مدارا با عامه چه وضعی پیدا می‌کند و در چنین فضای فکری چه امیدی به الفت مسلمین و اخوت اسلامی می‌توان داشت، و آیا چنین رُئی از تقیه مداراتی، قادر به تأمین حکمت اساس آن می‌باشد؟

راستی چرا پس از رحلت پیامبر خدا و در طول دوران امامت، که پیشوایان معصوم و شیعیان به حج می‌رفتند و کار هدایت و رهبری حج نیز به دست مخالفان بود و رؤیت

هلال توسط آنان اعلام و عید قربان از سوی ایشان مشخص و وقوف به دستورشان انجام می‌گرفت، هرگز ائمه تخلف نمی‌کردند و شیعیان خود را به رفتار دیگری راهنمایی نکرده و به اعاده عمل با رعایت موازین، فرمان نمی‌دادند؟ و چرا در عصر ما این گونه جریاناتی باب شده و به تعبیر امام خمینی علیه السلام «شیعیان جاهل عصر ما» بدین روش‌ها روی آورده‌اند؟

«و لیس بنائهم علیهم السلام علی ادراك الوقوف خفاء كما یصنع جهال الشیعة فی هذه الأزمنة».^{۳۹}

آیا این گونه رفتارهای جاهلانه، ریشه در فتاوی‌ای مبهم و یا احتیاط‌های خلاف احتیاط، در رساله‌های عملیه ندارد؟

حضرت امام خمینی، پنجاه سال قبل (۱۳۷۳ ه. ق) به بررسی مسئله تقیه پرداخت، تا علاوه بر بررسی عمیق یک مسئله فقهی، بدین وسیله یک معضل اجتماعی جهان اسلام را حل کند؛ لذا او در عصر غربت و مظلومیت اسلام و مسلمانان، با تبیین حکمت تقیه مداراتی، عموم مسلمانان را به هوشیاری در برابر دسیسه‌های دشمنان اسلام دعوت کرد و فرمود:

چه بسا سر این تقیه آن است که با وحدت کلمه مسلمانان و دوری‌شان از پراکندگی و تفرقه، اوضاع امت اسلامی سامان یابد و آنان در زیر امت دیگر ملتها ذلیل و اسیر نباشند و تحت سلطه کفار و سیطره بیگانگان قرار نگیرند...^{۴۰}

و با همین دید بلند و نگرش وسیع اسلامی بود که وقتی به تشکیل حکومت اسلامی توفیق یافت، همان درک حقیقی از مکتب را در پیام به زائران خدا، مطرح نمود:

دشمنان اسلام، با تمام قوا سعی در ایجاد تفرقه و اختلاف میان جوامع اسلامی دارند و به هر نام و هر وسیله که شده می‌کوشند تا با درگیری میان مسلمانان زمینه را برای تسلط کامل و مجدد خود بر همه کشورهای اسلامی و چپاول و غارتگری خود مساعد سازند و به همین جهت لازم است از هر گونه عمل تفرقه‌انگیز خودداری کنند که یک وظیفه شرعی و الهی است.^{۴۱}

پی‌نوشت‌ها

۱. آل عمران: ۲۸.
۲. ترجمان القرآن، میر سید شریف جرجانی، ص ۲۹.
۳. لسان التنزیل، مؤلفی ناشناخته از قرن پنجم و چهارم هجری، ص ۱۹۹.
۴. جواهرالقرآن، محمدبن محمدبن بخارائی، ص ۴۹.
۵. فرهنگ‌نامه قرآنی، آستان قدس رضوی، ج ۲، ص ۵۲۵. در معجم مقاییس اللغه، ج ۶، ص ۱۳۱ آمده است: «وقی کلمة واحدة تدلّ علی دفع شیء عن شیء بغیره». و فیروزآبادی در القاموس المحيط، ج ۴، ص ۴۰۱ آورده است: «التوقیه: الکلاءة والحفظ، تقیته تقیة و تقاة: حذرته».
۶. رساله تقیه، شیخ انصاری، (مکاسب، ص ۳۲۰).
۷. شرح عروة الوثقی (تقریرات آیت الله خوئی)، میرزا علی غروی، ج ۵، ص ۲۲۱.
۸. رساله تقیه، امام خمینی، (الرسائل، ج ۲، ص ۱۷۴).
۹. رساله تقیه، شیخ انصاری، ص ۳۲۰.
۱۰. شرح عروة الوثقی، میرزا علی غروی، ص ۲۲۵.
۱۱. همان، ص ۲۷۵.
۱۲. چگونه ممکن است که از صحیح هاشم که مربوط به مدارای با عامه است و در آن تصریح به «تقیه» شده است «صلّوا فی عشائهم... و الله ما عبد الله بشيء أحبّ الیه من الخباء، قلت و ما الخباء قال التقیة» از یک سو استفاده می‌شود که در مدارا با عامه، مصلحت نوعیه «اتحاد کلمه مسلمین» است و ترتب ضرر بر ترک آن تأثیری ندارد و از سوی دیگر گفته می‌شود که در «تقیه»، «احتمال ضرر» لازم است و لذا این قسم خارج از تقیه است؟ «هذا القسم خارج من المقسم لعدم اعتبار احتمال الضرر فی ترکیه»؛ ج ۵، صص ۲۷۴ و ۲۷۵.
۱۳. رساله تقیه، امام خمینی، ص ۲۰۱.
۱۴. رساله تقیه، شیخ انصاری، ص ۲۲۰.
۱۵. همان، ص ۳۲۴.
۱۶. رساله تقیه، امام خمینی، ص ۱۷۴.

۱۷. نهج البلاغه، نامه ۶۲.
۱۸. رساله تقيه، شيخ انصاری، ص ۳۲۰.
۱۹. شرح عروة الوثقى، ميرزا علي غروي، ص ۲۲۵.
۲۰. وسائل الشيعه، الحر العاملي، ج ۱۱، ص ۴۶۱.
۲۱. همان، ج ۱۱، ص ۴۶۶.
۲۲. رساله تقيه، امام خميني، ص ۲۰۱.
۲۳. صحيفه نور، امام خميني، ج ۹، ص ۱۷۶.
۲۴. رساله تقيه، شيخ انصاری، ص ۳۲۰.
۲۵. همان.
۲۶. وسائل الشيعه، ج ۱۱، ص ۴۶۸.
۲۷. همان، ص ۴۷۱.
۲۸. همان، ج ۱۶، ص ۱۳۴.
۲۹. همان، ج ۱۶، ص ۱۳۴.
۳۰. رساله تقيه، امام خميني، (الرسائل، ج ۲، ص ۱۹۵).
۳۱. همان، ص ۲۰۳.
۳۲. شرح عروة الوثقى، ميرزا علي غروي، ص ۲۷۱.
۳۳. وسائل الشيعه، ج ۵، ص ۳۸۳ از امام صادق (عليه السلام) «ما من عبد يصلي في الوقت ويفرغ ثم يأتيهم و يصلي معهم وهو علي وضو... الأكتب الله له خسا و عشرين درجة».
۳۴. وسائل الشيعه، ج ۵، ص ۳۸۱.
۳۵. رساله تقيه، امام خميني، ص ۱۹۹.
۳۶. المدارك، سيد محمد عالمي، ج ۱، ص ۲۲۳.
۳۷. مصباح الفقيه، حاج آقا رضا همداني، كتاب الطهاره، ص ۱۶۶.
۳۸. رساله تقيه، شيخ انصاری، ص ۳۲۳.
۳۹. رساله تقيه، امام خميني، ص ۱۹۶.
۴۰. همان، ص ۲۰۰.
۴۱. صحيفه نور، امام خميني، ج ۱۴، ص ۲۷۶.

اختلاف در هلال ذی حجه از جهت حکم حاکم عامه و حکم وقوفین

محمد مهدی حسینی

میقات حج، شماره ۶۶، زمستان ۱۳۸۷ ه. ش.

نوشتار پیش‌رو پژوهشی است درباره مطابقت و عدم مطابقت هلال ماه ذی‌حجه از نظر حاکمان سرزمین وحی و زائران شیعه. سؤال اصلی نوشتار حاضر این است که اگر هلال ماه ذی حجه نزد قاضی اهل سنت ثابت شود و به آن حکم دهد، اما نزد ما شیعیان ثابت نباشد، وظیفه ما در وقوفین چیست؟ این مسئله به جهت اینکه در صورت اعلام ناصحیح و اشتباهی رؤیت هلال، در وقوفین اختلال پیش آمده و باعث باطل شدن حج زائران به‌حسب قاعده اولی می‌شود، از اهمیت بالایی برخوردار است. مقاله حاضر از دو فصل تشکیل شده است. فصل اول خود، به دو بخش تقسیم می‌شود. نگارنده محترم در بخش نخست، آرا و فتاوای فقهای گذشته و معاصر را مطرح کرده و در بخش دوم به تفصیل‌های مورد ابتلا در مسئله پرداخته است. فصل دوم به‌صورت عدم مندوحه در مسئله پرداخته و از دو بخش تشکیل شده است. در بخش اول، جهت تکلیفی و در بخش دوم، صحت یا عدم صحت حج تقیه‌ای و ادله آنها مورد بررسی و ارزیابی قرار گرفته است. در این بخش نخست ادله صحت حج تقیه‌ای و سپس فرض عدم صحت حج تقیه‌ای مطرح شده است.

پیشگفتار

از مسایل و مباحثی که در طول تاریخ اسلام و حتی از زمان حضرات معصوم علیهم‌السلام میان شیعیان و اهل سنت مطرح بوده و فکر و ذهن و توان و نیروی جمعی را به خود

مشغول کرده، اختلاف در هلال ماه مبارک رمضان و ذی حجه است و در این زمینه، پیوسته این پرسش طرح می‌شود:

اولاً - وظیفه شیعه در عباداتی مانند روزه و حج چیست؟

ثانیاً - در تقیه و همراهی با دیگر گروه‌های مسلمان، چه تکلیفی دارند؟

شاهد این سخن، روایات متعددی است که راویان از پیشوایان معصوم علیهم‌السلام، درباره وظیفه خود در ماه مبارک رمضان و حج‌گزاری می‌پرسیدند؛ مانند روایاتی که از امام صادق و دیگر ائمه علیهم‌السلام در این باره وجود دارد.^۱ آنچه بیش از همه در این روایات روشن است، دستور به تقیه و همراهی و هماهنگی با دیگر مسلمانان در اعمال و مناسک است.

روشن است که از زمان رحلت پیامبر خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم تا به امروز، جز دوره‌ای محدود و اندک مانند دوران امیرمؤمنان علیه‌السلام و چند ماهی در عصر امام مجتبی علیه‌السلام، حکومت در اختیار دیگران بوده و حاکمیت غیرشیعی بر جوامع اسلامی سایه انداخته بود؛ بنابراین، شیعیان که به ندرت و در گستره‌ای محدود مانند ایران حکومت در اختیار داشتند، هنگام حضور در جمع مسلمانان دیگر مذاهب، ناگزیر از رعایت ظاهر بودند و برای هماهنگی و همراهی با آنان، وظیفه واقعی و اولی خود را کنار نهاده و مانند ایشان به عبادت پرداخته و می‌پردازند. اینجا است که تقیه به‌عنوان واجب شرعی و فریضه‌ای الهی، برای قدرت گرفتن اسلام راستین و حقیقی، همواره از تکالیف شیعیان بوده است. زائران بیت‌الله الحرام، در طول اقامت در مکه مکرمه و مدینه منوره، با مصادیق فراوان و متعدد از لزوم تقیه از جمله تقیه در نماز و غیر آن، مواجه می‌شوند که باید وظیفه و تکلیف خود را بشناسند و با توجه به فتاوی مراجع تقلید، اعمال خود را کامل کنند. در این میان، یکی از مواردی که بسیار مورد بحث و پرسش بوده و تفاوت زیادی با بقیه موارد تقیه - از جهت اهمیت و آثار مترتب بر آن - داشته و دارد، مطابقت و عدم مطابقت هلال ماه ذی‌حجه الحرام از نظر حاکمان سرزمین وحی و مؤمنان و شیعیان

زائر است؛ مسئله‌ای که از زمان ائمه علیهم‌السلام دغدغه مؤمنان بوده و اکنون نیز هست و حوادث و ماجراهای متعددی هم در طول تاریخ از تبعات این مسئله بوده که بسیاری از آنها در کتب تاریخ و ماجراهای حج دیده می‌شود.^۲

دلیل اهمیت این مسئله، اختلال در وقوفین در اثر اعلام ناصحیح و اشتباهی رؤیت هلال و باطل شدن حج زائران، به‌حسب قاعده اولی است؛ آن‌هم حجی که بیشتر زائران، در طول عمرشان، یک‌بار و با تحمل زحمات و هزینه‌های فراوان موفق به انجام آن می‌شوند؛ از این‌رو است که بررسی، پژوهش و دقت در این مسئله و فروع آن، ضرورت بیشتری پیدا می‌کند که البته این مطلب، در طول تاریخ، از دید فقهای بزرگوار شیعه دور نمانده و به خصوص در کتب فقهی متأخرین، بیشتر مورد توجه قرار گرفته است. در عین حال، این مسئله در موارد بسیاری، به‌صورت استطرادی، آن‌هم غیرکامل مطرح گردیده و همه فروع آن، به‌صورت کامل تنقیح نشده است. بنابراین، یکی از زمینه‌های تحقیق و پژوهش برای محققان، همین مسئله مهم و اساسی است و این پژوهش ما، کوششی است در همین راستا که امید است تتبع ادله مسئله و فتاوی فقهای شیعه و مقایسه میان آنها، زمینه‌ساز تعمق و تدبر بیشتر در مسئله باشد و راه برای پژوهش‌های بعدی بازتر و آسان‌تر شود.

امید آنکه این تلاش ناچیز مورد رضایت و قبول حضرت بقیة الله الأعظم - ارواحنا لتراب مقدمه الفداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف - قرار گیرد؛ ان‌شاءالله!

فصل اول: بیان اصل مطلب

اگر هلال ماه ذی‌حجه نزد قاضی اهل سنت ثابت شود و به آن حکم دهد اما نزد ما شیعیان ثابت نباشد، وظیفه ما در وقوفین چیست؟ آیا وجود مندوحه و عدم آن، در حکم مسئله تأثیر دارد؟ و آیا حجی که انجام می‌دهیم، صحیح و مجزی و مبرری ذمه خواهد بود یا نه؟ در صورت مجزی نبودن، تکلیف ما چیست؟

نظریه فقهای پیشین

مسئله هلال، با فروع بسیارش، آن گونه که باید، در کتب گذشته مورد توجه قرار نگرفته است. گرچه اختلاف در هلال، از جهت اشتباه در رؤیت، مورد بحث واقع شده، اما اختلافی که منسوب به حکم قاضی عامه باشد، در کتب قدما به حسب تتبع مرحوم صاحب جواهر مورد توجه واقع نشده است. نگارنده نیز در پژوهش و بررسی خود، در کتاب «مقنعة» شیخ مفید و کتب فقهی «خلاف»، «مبسوط»، «جمل العقود» و «نهایه» شیخ طوسی و کتاب «سرائر» ابن ادریس و برخی کتب فقیهانی از شیعه تا زمان علامه، مطلبی نیافته است. البته همان گونه که اشاره شد، اصل اختلاف در وقوف، گاهی مورد توجه قرار گرفته، لیکن کافی نبوده و با تفصیل و گسترده به آن پرداخته نشده است. مرحوم علامه حلی نیز در دو کتاب «منتهی المطلب» و «تحریر» به برخی از فروع مربوط به اختلاف هلال از جمله «عدم رؤیت هلال به جهت گرفتگی آسمان» و «اقامه بینه بر رؤیت هلال در شب ابری بعد از وقوف روز دهم» اشاره می کند که روشن است موضوع آن با موضوع این مسئله متفاوت بوده و به دلیل وجود تشابه، برخی تصور و برداشت عنوان واحد و یکی بودن مسئله را کرده اند.

فقهای متأخر و معاصر

شاید صاحب مسالک^۳ و بعد از او، صاحب جواهر^۴ جزو نخستین کسانی باشند که به این مسئله پرداخته اند. صاحب مسالک در بحث صد، این مسئله را نیز از مصادیق صد شمرده است که در مطالب پایانی، نظریه ایشان را به بررسی خواهیم گذاشت. صاحب جواهر در پایان بحث مختصر خود در این مسئله، فتوا به اجزاء در صورت عدم تطابق با واقع را از سید بحرالعلوم^۵ نقل می کند و خودش نیز در این مسئله فتوا به اجزا از جهت رفع حرج می دهد، لیکن در پایان تأکید بر احتیاط مستحب می کند. بعد از مرحوم صاحب جواهر، شیخ اعظم، (انصاری) در رساله تقیه اش، در بحثی

استطردادی، «تقیه در اختلاف وقوفین» را از «تقیه در موضوعات»^۶ می‌داند که ادله تقیه در آن ثابت نیست و چنین حجتی صحیح و مجزی نخواهد بود؛ اما وی در مناسک خود، مسئله را به تفصیل مطرح کرده و قائل به لزوم عمل به وظیفه واقعی است؛ البته در صورت وجود مندوحه در مقام، ولو مندوحه به درک وقوف اضطراری عرفه و همچنین در صورت عدم مندوحه، حج را صحیح و مجزی از حجة الإسلام نمی‌داند.^۷

در مناسک محشای مرحوم شیخ که به حواشی علمای بزرگوار شیعه؛ مانند آخوند، آیت‌الله میرزا حسن شیرازی و آیت‌الله سیدمحمدکاظم طباطبایی یزدی آراسته شده، مرحوم آخوند و میرزای شیرازی نظر شیخ را پذیرفته‌اند؛ لیکن صاحب عروة الوثقی در مجزی نبودن حج، بدون مندوحه، تأمل و اشکال کرده است.^۸

آیت‌الله نایینی در «دلیل الناسک»^۹ نظر شیخ اعظم را پذیرفته و چنین زائری را مصداق «مَنْ فَاتَهُ الْحَجَّ» معرفی می‌کند و بعد از آن، نظریه صاحب مسالک را که مورد آن را از مصادیق صد شمرده، رد می‌کند و دلیل ایشان، عدم ظهور ادلهٔ مصادود در شمول این موضوع است؛ زیرا منع از وقوف، منع از تعبد است، نه از حضور در موقوفین؛ مگر اینکه منع از موقوفین هم باشد و منع از تعبد فقط داعی باشد که در این صورت مسئله محل تأمل خواهد بود.^{۱۰}

محقق عالی‌مقام، مرحوم آیت‌الله شیخ محمد حسین غروی اصفهانی، معروف به «کمپانی» هم ضمن رساله خود، در صلاة الجماعة، این مسئله را از موارد شمول ادله تقیه می‌داند؛ زیرا گرچه اختلاف در هلال از اختلاف در موضوعات است، ولی به اختلاف در مسئله مذهبی منجر می‌شود و در هر حال، حج چنین زائری، صحیح، مجزی و مبری ذمه خواهد بود.^{۱۱}

مرحوم آیت‌الله سید ابوالقاسم خویی در «المعتمد فی شرح المناسک»^{۱۲} به شکل گسترده به این مسئله پرداخته است. ایشان در اصل مسئله، میان «علم به خلاف واقع بودن حکم قاضی عامه» و «شک در خلاف واقع بودن آن» تفصیل قائل شده و

در صورت اول، گرچه تقیه را از جهت تکلیف واجب می‌داند، ولی چنین حجی را مجزی نمی‌شمارد و وظیفه را عدول به عمره و اتیان اعمال آن می‌داند و می‌گوید: «حج مجدد، مشروط به بقای استطاعت تا سال بعد است». همچنین به نظر ایشان، عدم قدرت از وقوف صحیح، کاشف از عدم استطاعت از ابتداست، اما در صورت دوم، حج به حسب ادله، مجزی و مبرئ ذمه خواهد بود.^{۱۳}

حضرت امام خمینی علیه السلام در «تحریر الوسیله»^{۱۴} در هر دو بخش تفصیل مزبور در کلام آیت الله خوئی، قائل به صحت و اجزای حج از وظیفه واقعی هستند.

آیت الله فاضل لنکرانی هم در «شرح تحریر الوسیله» ذیل این مسئله، قائل به صحت شده و مجزی می‌داند و دلیل آن را، بعد از اجزاء «مأمور به اضطراری» از «مأمور به واقعی»، سیره قطعیه ثابته در مسئله شمرده، نه قاعده حرج که صاحب جواهر بدان تمسک کرده است.^{۱۵}

رهبر معظم انقلاب، حضرت آیت الله خامنه‌ای - مدظله العالی - نیز در پاسخ استفتایی، بدون تصریح به تفصیل یاد شده، عمل موافق سایر مسلمانان را مجزی و مبرئ ذمه دانسته‌اند.^{۱۶}

از مراجع حاضر، حضرت آیت الله بهجت - مد ظله العالی -^{۱۷} در کتاب فقهی خود، «جامع المسائل»، در هر دو صورت «عدم علم به خلاف» و «علم به خلاف»، حکم به صحت و اجزای حج می‌کند و عمل به واقع را چه در موارد لزوم تقیه و چه غیر آن، صحیح می‌داند؛ گرچه این صحت در موارد وجوب تقیه، منافاتی با حرمت تکلیفی ندارد و در غیر شرایط تقیه، در صحت عمل موافق با عامه، ولو علم به خلاف نباشد و فقط شک در مطابقت باشد، تأمل می‌کنند.

آنچه آمد، آرا و فتاوی برخی از فقهای گذشته و حال در این مسئله است و از دقت در اختلاف آرا و نیامدن این مسئله در کتب متقدمین از فقها و نیز از سخن صاحب جواهر که فرمود: «لا أجد كلاماً لهم في ذلك»^{۱۸} معلوم می‌شود، این مسئله از مواردی نیست

که تحصیل اجماع در آن ممکن باشد و یا حتی ادعای اجماع شده باشد. پس باید به ادله اولیه از کتاب و سنت، برای استفاده حکم آن، مراجعه شود.

فصل دوم: تفصیل‌های مسئله

پیش از مراجعه و دقت در ادله مسئله، باید به تفصیل‌های مهم در این مسئله توجه کرد؛ زیرا این احتمال وجود دارد که این تفصیل‌ها در حکم مؤثر باشد. گرچه این نوشته در پی استقصای همه تفصیلات ممکن و پژوهش کامل در همه آنها نیست، اما آنچه بیشتر مورد ابتلا و پرسش است، مورد بررسی و دقت بیشتر قرار می‌گیرد.

تفصیل اول: وجود یا عدم مندوحه

نخستین تفصیل در مسئله، وجود یا عدم مندوحه است؛ بدیهی است مندوحه در جایی مطرح است که علم به مخالفت حکم قاضی عامه با واقع داشته باشیم و یا دست‌کم علم به موافقت حکم او با واقع نداشته باشیم که نتیجه آن، لزوم تمسک به استصحاب عدم رؤیت هلال ذی‌حجه در روز مشکوک به آخر ذی‌قعدة و اول ذی‌حجه است که بنابر مقتضای استصحاب باید وقوف به حسب وظیفه واقعی در روز بعد از وقوف عامه انجام شود؛ این در صورتی است که حکم قاضی عامه، در موارد عدم علم به خلاف، برای ما معتبر نباشد؛ اما اگر نظر بعضی از فقهای بزرگوار؛ مانند صاحب کتاب «براهین الحج للفقهاء و الحجج»^{۱۹} را در حجیت قول قاضی عامه، در موارد عدم علم به خلاف بپذیریم، دیگر بحث از مندوحه متغی خواهد شد؛ همان‌طور که در اصل مسئله نیز جایی برای اشکال باقی نمی‌ماند و حج موافق با عامه محکوم به صحت و اجرا خواهد بود؛ همچنان که اگر از ابتدا علم به موافقت حکم قاضی عامه با واقع داشته باشیم، جایی برای اصل مسئله و بعد از آن، وجود یا عدم مندوحه باقی نخواهد ماند.

مقصود ما از مندوحه در این مسئله، داشتن قدرت و توان بر انجام تمام عمل مطابق با واقع و یا دست‌کم به مقدار رکن آن است که مسمای وقوف را دارد و یا داشتن

قدرت بر وقوف اضطراری؛ یعنی زائر در عرفات توان وقوف شب دهم را دارد؛ بدین معنا که حاجی قادر بر وقوفین اختیاری است، بدون خوف ضرر معتابه و قابل توجه و ترتب مفسده‌ای بر اعمال مطابق واقع؛ مانند هتک مذهب شیعه از سوی مخالفان، گرچه ضرر و خوف شخصی منتفی باشد و یا وقوفین اختیاری و اضطراری و یا آنچه که بدون تقیه هم مصحح حج خواهد بود، البته با توجه به اختلاف مبناها در آن مسئله، این است معنای مندوحه در این بحث. از عدم قدرت بر حل این مشکل واقعی مصحح حج را هم تعبیر به «عدم مندوحه» می‌کنیم؛ چه از جهت خوف و ضرر مشخص و چه از جهت شناخت مذهب شیعه که پرهیز از آن لازم است.

بدیهی است همه افراد در قدرت و یا عدم قدرت بر مندوحه مساوی نیستند و قدرت، علم و آگاهی شخصی افراد و حضور شخصی یا کاروانی در موسم و عوامل مختلف دیگر؛ مانند زن یا مرد بودن، جوان یا پیر بودن و... در تحقق مندوحه و یا عدم تحقق آن، مؤثر خواهد بود؛ لیکن مخفی نیست که در وضعیت موجود و حضور سلفی‌های متعصب در عربستان و حساسیت فوق‌العاده آنان نسبت به اعمال شیعیان، در عمل، مندوحه برای بیشتر زائران، بلکه تقریباً تمام آنان، از جهات مختلف شخصی و (به‌ویژه) عمومی، مانند شناخت مذهب، منتفی است و همه زائران، در همه مراتب سنی و علمی و در هر دو صورت عدم علم به مخالفت یا علم به آن، حکم قاضی عامه با واقع، راهی برای عمل موافق با واقع ندارند و مجبور به تبعیت از عامه مسلمانان در این وقوفین هستند.

این از جهت وضعیت واقعی و خارجی مسئله و اما از نظر حکم، وجود یا عدم مندوحه، طبق بعضی مبانی، در حکم مسئله تأثیرگذار است و به همین جهت این تفصیل در بسیاری از کتب فتوایی و مناسک؛ از جمله مناسک شیخ انصاری، تحریر الوسیله امام خمینی علیه السلام و غیر آن، آمده است. اما در صورت عدم مندوحه، نوبت به بررسی ادله مطرح در زمینه اجزا و صحت و سقم آن می‌رسد که محل بحث اصلی نوشته حاضر است که ان‌شاءالله به آن می‌پردازیم.

توضیح

در صورت وجود مندوحه و اینکه برای شخص یا اشخاصی، عمل طبق وظیفه اولی میسر باشد، دو حالت متصور است:

۱. شخص مکلف، به واجب و وظیفه‌اش عمل کند که همان وقوف در روز نهم واقعی است و شکی در آن نیست؛ در این صورت، حج او صحیح و مجزی است و دلیل آن، ادله اجزائی است که در بحث اجزای علم اصول آمده است و آن، اینکه امتثال مأموریه مجزی و مسقط امر خواهد بود و ادله تقیه و غیر آن، موضوع و حکم جدیدی در این فرض ایجاد نخواهد کرد؛ زیرا به حسب فرض و تعریف ما از مندوحه، موضوع این صورت، غیر از موضوع ادله تقیه است و اوامر عمومی حج، مقتضی اجزا هستند و ادله تقیه هم در اینجا تخصصاً وارد نیست.

۲. مُحْرَم، با وجود مندوحه، عمل مخالف واقع و موافق با عامه انجام دهد؛ در این حال، با توجه به توضیحی که در معنای مندوحه داده شد، آنچه که مُحْرَم از وقوف در غیر عرفه انجام داده، مطابق با مأموریه اوامر حج نیست و از سویی ادله تقیه هم نمی‌تواند مصحح این عمل باشد؛ چراکه به حسب فرض، این مأتی به و عمل انجام‌شده، تخصصاً از موضوع ادله تقیه خارج است. بنابراین، از هر دو جانب «مقتضی اجزا» و «صحت عمل» مفقود است و راهی برای تصحیح عمل او وجود ندارد.

البته باید توجه داشت آنچه که پیش‌تر گفته شد، با توجه به تعریفی بود که در ابتدای این بخش، از مندوحه ارائه گردید و اگر مندوحه به شکل دیگری تعریف شود، حکم مسئله تغییر خواهد کرد؛ این اختلاف در معنای مندوحه دقتی است که شیخ انصاری در رساله تقیه^{۲۰} خود آن را مورد توجه قرار داده و در آنجا به معنای خاصی از مندوحه که غیر از معنای مذکور در این نوشته است، قائل شده که اعتبار ادله تقیه، مقید به عدم مندوحه نیست، همان‌طور که مصحح بودن ادله تقیه متوقف بر نبود مندوحه نیست، بلکه با وجود مندوحه باز ادله تقیه ثابت است؛ ولی مندوحه‌ای که شیخ از آن

سخن به میان آورده و ظاهر اخبار، بلکه صریح بعضی از آنها را دلیل بر معتبر نبودن «عدم مندوحه» دانسته است، مندوحه در واجب موسع است؛ مثل اینکه مکلف در نماز یومی، در اول وقت نمی‌تواند نماز مطابق با وظیفه اولی بخواند و مندوحه‌ای هم ندارد، ولی اگر صبر کند، امکان نماز مطابق با وظیفه اولی برای او فراهم می‌شود. اخبار در اینجا دلالت بر این دارد که تأخیر نماز از اول وقت برای حصول مندوحه لازم نیست. این سخن شیخ در واجب موسع غیر از مقصود ما در این مسئله است. فرض ما در اینجا این است که وقوفین واجب مضیق هستند و واجب، تمام زمان و ظرف خود را که همان زمان وقوف است، پر می‌کند.

پس با تعریفی که از مندوحه آوردیم، در صورت وجود مندوحه، عمل خلاف وظیفه واقعی، راهی برای اجزا و تصحیح ندارد. اما غیر از وجود یا عدم مندوحه، تفصیل‌های دیگری هم در این مسئله مطرح است؛ از جمله:

تفصیل دوم: علم به مخالفت حکم قاضی عامه با واقع و شک در مخالفت

آیت الله خوئی در «المعتمد فی شرح المناسک»^{۲۱} بین علم به مخالفت حکم قاضی با واقع و شک در آن، تفصیل قائل شده و در مورد شک در مخالفت، حج موافق با عامه را صحیح و مجزی دانسته است. اما در مورد علم به مخالفت، گرچه ادله تقیه لزوم همراهی و تبعیت از آنها را بر مکلف واجب می‌کند، ولی دلیلی بر صحت حج و ابراء ذمه وجود ندارد. دلیل تفصیل ایشان روایت ابی‌الجارود از امام باقر علیه السلام^{۲۲} است که در مورد شک وارد شده و به‌علاوه سیره قطعیه قائمه در مورد شک که دلالت بر صحت چنین حجتی می‌کند؛ البته بررسی و بحث در نظر ایشان را به بخش‌های دیگر موکول می‌کنیم.

تفصیل‌های دیگر

غیر از تفصیل‌های یادشده، تفصیل دیگری نیز در مسئله امکان تصور و وقوع دارد؛ مانند اینکه در صورت دوم، تفصیل آیت‌الله خوئی که مورد شک در حکم قاضی عامه

بود، بعد از اتمام عمل و وقوفین، این شک بر همان حال باقی بماند و یا اینکه با اقامه بینه و یا طریق دیگری شرعاً ثابت شود که حکم قاضی بر خلاف واقع بوده است. البته برای حکم این تفصیل، بنا به بعضی مبانی، به بقیه صور مسئله رجوع می‌کند؛ زیرا در صورت معلوم‌نشدن مخالفت حکم قاضی با واقع، اگر مبنای فقیه «صحت حج موافق با عامه، در صورت نبود مندوحه» باشد، این صورت دشوارتر از آنجا نیست که از ابتدای امر، علم به خلاف بودن حکم قاضی دارد و اگر آنجا حج محکوم به صحت و مجزی است، چنین حجتی که علم به خلاف بعد از اعمال پیدا شده، به طریق اولی صحیح خواهد بود، در صورت باقی ماندن شک نیز حکم آن همان حکم قبلی خواهد بود.

بحث اصلی در اینجا - که این نوشته به دنبال بررسی دلایل مفید صحت و اجزا و قصور و یا عدم قصور آنها از افاده اجزاء است - صورت عدم مندوحه و انجام عمل موافق عامه است که البته این صورت شامل هر دو صورت تفصیل یاد شده در کلام مرحوم آیت‌الله خوئی هم خواهد بود.

فصل سوم: صورت عدم مندوحه

بخش اول: جهت تکلیفی

شکی نیست که ادله تقیه، وجوب تکلیفی تقیه و همراهی با عامه مسلمین را در همه صورت‌های متصور در این فرض، اثبات می‌کنند. آیت‌الله خوئی «رضوان‌الله‌علیه» در این باب می‌فرمایند:

فلا خلاف ولا إشكال في وجوب المتابعة و مخالطتهم محرمة و الأخبار في ذلك بلغت فوق حد التواتر، كقولهم عليه السلام: و لا دين لمن لا تقية له، أو أنّ التقية ديني و دين آبائي أو أنّه لو قلت: إنّ تارك التقية كتارك الصلاة لكنّ صادقاً و غير ذلك من الروايات الدالة على وجوب التقية بنفسها وجوباً تكليفاً.^{۲۳}

بنابراین، ایشان مدعی هستند در این حکم مخالفی وجود ندارد، بلکه معتقدند میان فقهای شیعه کسی به آن اشکال هم نگرفته است. به علاوه، در نظر ایشان، اخبار وارده در موضوع تقیه که در ابواب مختلف فقه و به خصوص در باب حج وارد شده، بالاتر از حد تواتر است و این روایات حداقل چیزی را که ثابت می‌کند، وجوب تکلیفی متابعت از عموم مسلمانان در اعمال حج و وقوفین است. گرچه دلالت این اخبار بر صحت عمل انجام شده، محل بحث و اختلاف فقها بوده، لیکن در دلالت بر وجوب همراهی با مسلمانان، هیچ نقص و کمبودی در مفاد این ادله - از حیث صدور و دلالت - وجود ندارد؛ همان‌طور که در دلالت بر حرمت ترک تقیه، در صورت عدم مندوحه، نقص و قصوری ندارند و چه تعبیری شدیدتر از «لَا دِينَ لِمَنْ لَا تَقِيَّةَ لَهُ» و اینکه کسی که تقیه را رعایت نکند مانند تارک الصلاة است و

روایت ابی‌الجارود، از امام باقر (ع) نیز به طور خاص، وجوب متابعت از آنها را روشن می‌کند: «... وَالْأَضْحَى يَوْمٌ يُضْحَى النَّاسُ...»^{۲۴}.

ترک تقیه و عمل موافق با واقع

آیا اگر شخصی تقیه را ترک کند و مرتکب حرمت تکلیفی شود، اما عملش مطابق با واقع باشد، حجتش صحیح است یا نه و صحت حج چنین شخصی متوقف بر مبنای فقیه در مسئله اصولی «اقتضای نهی در عبادات، به فساد عبادت و عدم آن» است که مبنای مختلف در آنجا، آرای مختلف فقها را در این مسئله به دنبال داشته است؛ از جمله مرحوم آیت‌الله خویی، قائل به فساد چنین حجتی شده‌اند:

وَأَمَّا لَوْ لَمْ يَقِفْ مَعَهُمْ وَ وَقَفَ فِي الْيَوْمِ اللَّاحِقِ، فَإِنَّ كَانَ الْوُقُوفَ الثَّانِي مَخَالَفًا لِلتَّقِيَّةِ فَوْقُوهَ مُحَرَّمٌ جَزْمًا وَ لَا يَصْلِحُ لِلجَزْئِيَّةِ، فَإِنَّ الْحَرَامَ لَا يَصْلِحُ أَنْ يَكُونَ جِزَاءً لِلْعِبَادَةِ فَوْقُوهَ فِي حَكْمِ الْعَدَمِ فَيَفْسِدُ حَجَّهُ قَطْعًا.^{۲۵}

از نظر ایشان، حرمت ترک تقیه، موجب فساد وقوف واقعی و به تبع آن، فساد حج

می‌شود.

اما حضرت امام خمینی علیه السلام ترک تقیه را مفسد عمل ندانسته و چنین وقوف و حجی را صحیح می‌شمارند؛ «وکیف کان: لو ترک التقیة و أتى بالعمل علی خلافها، فمقتضى القواعد صحته...»^{۲۶}.

و دلیل صحت آن، مؤثر نبودن حرمت چنین وقوفی در فساد و باطل بودن وقوف است.

همچنین حضرت آیت‌الله بهجت علیه السلام قائل به صحت حج در این صورت هستند^{۲۷}؛ «... عمل به واقع در جمیع صور ظاهراً مجزی است...»^{۲۸}.

بنابراین، باید گفت، مبنای اصولی فقیه در بحث اقتضای نهی در عبادات، حکم این مسئله را روشن می‌سازد که شرح و تفصیل بیشتر آن، از هدف این نوشته خارج است.

بخش دوم: صحت یا عدم صحت حج تقیه‌ای

۱. ادله صحت حج تقیه‌ای

با تتبع در آثار و کتب فقهای شیعه، تمسک به چند گروه از ادله و روایات دیده می‌شود که لازم است هریک از آنها مورد ارزیابی و دقت قرار گیرد:

ادله‌ای که دلالت بر مجزی بودن تقیه اضطراریه دارند

نخستین گروه از ادله که برای اثبات مجزی بودن، مورد استناد بعضی از فقهای عظام؛ مانند حضرت امام خمینی علیه السلام و آیت‌الله فاضل لنکرانی و برخی از فقهای دیگر قرار گرفته، روایاتی است که در آنها عنوان «اضطرار» و یا «تقیه از جهت اضطرار» اخذ شده است. بعضی از آنها مقتضی مجزی بودن در این مسئله هستند که نمونه‌هایی از آنها را می‌آوریم:

الف) حدیث رفع

عن النبي صلى الله عليه وآله: «رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي تَسْعُ ... وَ مَا اضْطَرُّوا إِلَيْهِ».

حضرت امام خمینی علیه السلام در «رسالة في التقيّة»، از کتاب رسائل خود می نویسد:
 فمن الطائفة الأولى أي ما كان العنوان هو الضرورة والاضطرار حديث الرفع...
 بخلاف رفع جميع الآثار، فإنه معه لا يحتاج إلا إلى ادعاء واحد، فالحمل على جميع الآثار
 أسلم وأظهر.^{۲۹}

ایشان در بحث از فقه الروایه این حدیث نتیجه می گیرند، بهترین معنا برای رفع،
 رفع جمیع آثار است، نه رفع مؤاخذه و نه رفع اظهار آثار؛ زیرا با این معنا، جز یک ادعا
 لازم نیست که عبارت است از ادعای رفع موضوع و به تبع آن، رفع تمام آثار موضوع،
 به خلاف معانی دیگر که در آنها چند ادعا باید مفروض باشد تا معنای حدیث کامل
 شود.

وی در ادامه می فرمایند: «گرچه با این حدیث در صورت اضطرار به ایجاد مانع، اثر
 مانعیت برطرف می شود، ولی برای رفع جزئیت و شرطیت، به این حدیث نمی توان
 استدلال کرد»؛ «فلا يمكن رفع الجزئية والشرطية بالحديث... فالترك المضطر إليه لا أثر شرعي له
 حتى يرفع بلحاظه»؛ زیرا بر ترک جزء یا شرط، هیچ اثر شرعی مترتب نمی شود که
 حدیث رفع آن را برطرف سازد و لزوم اعاده، در صورت ترک جزء یا شرط هم، لزوم
 عقلی است، نه وجوب شرعی و بقای امر شارع در صورت ترک جزء یا شرط هم لازمه
 عقلی عدم اطاعت است نه اثر شرعی ترک جزء یا شرط؛ بنابراین، به عقیده امام راحل
 در مواردی که تقیه اضطراری موجب ایجاد مانع در عبارت شود، حدیث رفع مقتضی
 صحت عبادت است؛ ولی اگر تقیه اضطراری، موجب ترک جزء یا شرط در عبادت؛
 مانند ترک وقوف در عرفات در روز نهم ذی حجه شود، نمی توان برای تصحیح حج به
 حدیث رفع استدلال کرد.

ب) صحیحه فضلا

«قَالُوا سَمِعْنَا أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام يَقُولُ: التَّقِيَّةُ فِي كُلِّ شَيْءٍ يُضْطَرُّ إِلَيْهِ ابْنُ آدَمَ، فَقَدْ أَحَلَّهُ اللَّهُ لَهُ».^{۳۰}

دومین حدیثی که امام خمینی به عنوان «دلیل بر اجزا در تقیه اضطراری» ذکر

می‌کنند، صحیحه فضلا است. ایشان اولاً، شبهه اختصاص این حدیث به تکلیفیات را مردود شمرده‌اند. بیان ایشان این است که گرچه در روایت کلمه «أحلّه الله» آمده، اما حلیت قرینه تخصیص حدیث به تکلیفیات نیست؛ زیرا حلیت هم در تکلیفیات و هم در وضعیات، در عرف لغت، کتاب و حدیث استعمال شده است؛ «أَلَا تَرَى أَنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى: (أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ) ظَاهِرٌ فِي الْوَضْعِ، وَ مُورَدٌ تَمَسَّكَهُمْ خَلْفًا عَنْ سَلْفٍ لِنَفْوَذِ الْبَيْعِ وَ مُضِيهِ مِنْ غَيْرِ شَبْهَةِ تَأْوِيلٍ وَ تَجْوِزٍ؟» ثانیاً، شرب خمر اضطراری، تکتف در نماز، ترک سوره، پوشیدن حریر در نماز و افطار هنگام غروب خورشید و وقوف در عرفات و مشعر قبل از وقت شرعی را جزو مصادیق این حدیث شریف دانسته‌اند که «إِذَا اضْطُرَّ إِلَى شَيْءٍ ابْنُ آدَمَ فَقَدْ أَحَلَّهُ اللَّهُ» و خداوند آنها را امضا فرموده است.

قرینه دیگری که بر عدم اختصاص حدیث به تکلیفیات ذکر کرده‌اند، اکثر بودن موارد اضطراری در وضعیات نسبت به موارد اضطراری در تکلیفیات، برای شیعیان در ادله تقیه است؛ بنابراین، به نظر ایشان برای تصحیح وقوف با عامه، این حدیث کافی است و نقصی از جهت دلالت در آن وجود ندارد.

ایشان بعد از این حدیث، حدیث سماعه از امام صادق علیه السلام را در شمول وضعیات نسبت به صحیحه فضلا اظهر دانسته‌اند؛ «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: إِذَا حَلَفَ الرَّجُلُ تَقِيَةً لَمْ يَضُرَّهُ إِذَا هُوَ أُكْرِهَ وَ اضْطُرَّ إِلَيْهِ وَ قَالَ لَيْسَ شَيْءٌ مِمَّا حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا وَ قَدْ أَحَلَّهُ لِنِ اضْطُرَّ إِلَيْهِ»؛^{۳۱} زیرا عدم ضرررسانی حلف، همان عدم ترتیب اثر و کفاره است؛ همین‌طور قائل به امکان استدلال به صحیحه زراره برای اجزاء در ما نحن فيه شده‌اند؛ «التَّقِيَةُ فِي كُلِّ ضَرُورَةٍ وَ صَاحِبُهَا أَعْلَمُ بِهَا حِينَ تَنْزُلُ بِهِ».^{۳۲}

از آنچه گذشت معلوم می‌شود که در موارد اضطرار، خود عنوان اضطرار در بعضی از احادیث؛ مثل صحیحه فضلا حدیث سماعه و صحیحه زراره، مقتضی اجزا و تصحیح عبادت تقیه‌ای است که در آن جزء یا شرط ترک شده است. پس در مسئله حاضر که وقوف در عرفات، در غیر عرفه که از جهت اضطرار به تقیه و همراهی با عامه انجام

می‌شود، گرچه فاقد شرط وقوع در عرفه واقعی یعنی نهم ذی‌حجه است، اما این روایات فقدان شرط را به منزله عدم فقدان شرط قرار می‌دهند و چنین وقوفی و به تبع آن چنین حجتی صحیح و مجزی خواهد بود.

اطلاق ادله عبادات

شیخ انصاری در رساله تقیه خود، در موارد تقیه اضطراری، اطلاق اوامر عبادات را مقتضی اجزا و صحت دانسته است؛ زیرا جزء یا شرط اگر اختیاری باشد، به این معنا که در حال اضطرار، اتیان آنها واجب نباشد، اطلاق اوامر عبادت، مقتضی اجزا و صحت عبادت فاقد جزء و شرط است، البته اگر اطلاق ثابت باشد.

«فثبت... أَنَّ صَحَّةَ الْعِبَادَةِ الْمَأْتِيَةِ بِهَا عَلَى وَجْهِ التَّقِيَّةِ، يَتَّبِعُ إِذْنُ الشَّارِعِ فِي امْتِثَالِهَا حَالَ التَّقِيَّةِ. فَالْإِذْنُ مَتَصَوِّرٌ بِأَحَدِ أَمْرَيْنِ: ... وَالثَّانِي كَوْنُ الشَّرْطِ أَوْ الْجُزْءِ الْمُتَعَدِّرِ لِلتَّقِيَّةِ مِنَ الْأَجْزَاءِ وَالشَّرَائِطِ الْاِخْتِيَارِيَّةِ...»^{۳۳}.

از دقت در سخنان شیخ انصاری و امام راحل چند نکته برداشت می‌شود:

اولاً: شیخ معنای اختیاری بودن جزء را به صورت واضح بیان نکرده و شاید سخنان امام در ادله اضطرار، شرح و توضیحی بر معنای ترک اضطراری جزء یا شرط باشد و اینکه چگونه در حال اضطرار، ترک جزء یا شرط جایز می‌شود و عمل بدون جزء یا شرط صحیح واقع می‌گردد، دلیل آن «التَّقِيَّةُ فِي كُلِّ شَيْءٍ يُضْطَرُّ إِلَيْهِ ابْنُ آدَمَ فَقَدْ أَحَلَّهُ اللَّهُ لَهُ» و مانند آن است.

ثانیاً: آنچه با ظاهر فرمایش شیخ سازگار است، این است که مقصود ایشان از اجزای اختیاری، اجزای غیررکنی است؛ چون این شرط را در صورت استفاده اجزاء از خود اطلاقات عبادات قائل شده است و در مقابل، اگر استفاده اجزا را از ادله تقیه بدانیم، ایشان این شرط را غیرضروری می‌داند؛ اما امام خمینی گرچه در عباراتش نیز فرقی میان اجزاء اختیاری و غیراختیاری و رکنیه و غیر رکنیه گذاشته است، اما استدلال ایشان

در تمسک به صحیح‌ه فضلا و غیر آن، همه اینها را شامل می‌شود و در آن فرقی میان جزء رکنی و غیررکنی نیست؛ به‌خصوص که ایشان به‌عنوان مثال، وقوف عرفات در غیرعرفه را ذکر کرده‌اند، درحالی‌که می‌دانیم وقوف در عرفات، در روز عرفه از ارکان حج است. پس ادله اضطرار، از این جهت، در اجزای رکنی و غیررکنی، مادامی که تقیه منجر به ترک عبادت نشود، مساوی هستند؛ درحالی‌که به فرمایش شیخ، ادله عبادات تنها در اجزای اختیاری، مقتضی اجزا هستند. بنابراین، وقوف در عرفات در روز عرفه که از ارکان حج است، اگر تقیه موجب انجام آن در غیرعرفه شود، نمی‌توان برای تصحیح عمل به اطلاقات حج؛ مانند ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ (بقره: ۱۹۶) و مانند آن تمسک کرد.

ثالثاً: ادله اضطرار به‌تنهایی مقتضی اجزا در عبادات فاقد جزء یا شرط نیستند، بلکه این ادله حاکم بر اطلاقات عبادات و غیر آن است و موضوع ادله عبادات را - که عبادات دارای مجموع اجزا و شرایط هستند - توسعه داده و عبادت فاقد جزء یا شرطی را که علت ترک جزء یا شرط تقیه بوده است؛ اعم از اینکه جزء رکن یا جزء غیر رکن باشد، داخل در موضوع آن عبادات می‌داند که در نتیجه اطلاقات عبادت با این توسعه در موضوع، مقتضی اجزا و صحت عبادت تقیه‌ای فاقد جزء یا شرط خواهد بود. پس انضمام ادله اضطرار و اطلاقات عبادت که در مسئله ما نحن فیه همان اطلاقات حج است، مقتضی اجزاء را تمام می‌کند. البته حضرت امام در این بحث به این انضمام تصریح نکرده‌اند، ولی در نظایر این مبحث، آن را مورد توجه قرار داده‌اند.

دسته دوم: اوامر تقیه و اذن عام یا خاص در انجام عبادت تقیه‌ای

دومین دسته از ادله که می‌تواند مقتضی صحت و اجزای اتیان وقوف تقیه‌ای باشد، ادله اوامر تقیه در کتاب و سنت و اذن شارع در انجام عبادات (عموماً و خصوصاً) در حج و وقوفین، به شکل تقیه‌ای است؛ امتیاز این دسته از روایات نسبت به دسته نخست

این است که این روایات تنها تقیه اضطراری را مصحح عمل نمی‌داند، بلکه در صورت تمامیت صدور و دلالت، سایر اقسام تقیه؛ مانند تقیه مداراتی را هم مقتضی اجزاء و صحت عمل می‌شمرد و ثمره آن در بحث مندوحه ظاهر می‌شود.

تقیه در احکام، نه در موضوعات

آنچه مورد وفاق است این است که تقیه در موضوعات، بما هی موضوعات، جاری نیست؛ اما پرسش این است که آیا اختلاف در موضوع، مانند مسئله حاضر که اختلاف اولاً و بالذات در موضوع است، به اختلاف در حکم تکلیفی یا وضعی منجر می‌شود یا خیر و همین جهت موجب اختلاف فقها در امکان تمسک به ادله تقیه و یا عدم امکان آن در مسئله حاضر شده است؟

مرحوم شیخ انصاری

شیخ انصاری وقوف در عرفه در روز هشتم را از خطای در موضوعات می‌داند که اطلاق ادله مؤذنه انجام عبادت بر وجه تقیه، به فرض ثبوت اطلاق، از آن منصرف است؛ مگر آنکه جهت آن حکم حاکم بر اساس شهادت من لایقبل شهادته باشد که ترک عمل به این حکم موجب قدح در مذهب بشود. در این صورت است که داخل در تقیه می‌شود، مگر عمل بر خلاف عمل عوام مخالفین باشد که مخالف اجتهاد مجتهدان خودشان است، یا خطای آنها در موضوعات که اطلاق ادله تقیه از آنها منصرف است. آری، موضوعات عامه نزد آنها مانند تحقق مغرب به غیوبت شمس مشمول اطلاق ادله تقیه می‌شوند.^{۳۴}

بنابراین، از بیان شیخ، استثنای موضوعات استنباط شده از مطلق موضوعات - که ادله تقیه متکفل آنها نیست - برداشت می‌شود؛ همین‌طور موضوعاتی که اختلاف در آنها موجب قدح در مذهب شود.

اما پیش از شیخ انصاری، مرحوم شهید ثانی در «مسالک الافهام» شمول موضوع این

مسئله در ادله تقیه را منکر شده و فرموده است: «إِنَّهُ مِنْ بَابِ الصِّدْقِ، وَإِنَّ التَّقِيَةَ هُنَا لَمْ تُثَبِّتْ» و صاحب جواهر در تعلیل نظر شهید فرموده است: «و لعلّها لأتمّها في موضوع».^{۳۵} پس احتمالاً انکار شهید در اینجا، از جهت عدم اندراج موضوعات در ادله تقیه باشد.

محقق نائینی

مرحوم محقق نائینی بعد از نقل بیان شهید و صاحب جواهر می‌فرماید: «و فيه نظر: فَإِنَّ الاختلاف في حجية حكم الحاكم منهم راجع إلى الاختلاف في الحكم، فعمومات التقية شاملة للمقام من دون مخصص كما سبق»؛ بنابراین، ایشان اختلاف موضوعی در روز عرفه را که از حکم حاکم آنها نشأت گرفته، راجع به اختلاف در حکم می‌داند و عمومات تقیه را شامل مقام می‌شمرد؛ اما در عین حال، این ادله را موجب اجزا و صحت حج در حال وقوف در غیر عرفه نمی‌داند و چنین محرمی را از مصادیق «من فاته الحج» به حساب می‌آورد. البته احتمال اندراج موضوع این مسئله تحت ادله مصدود را هم منتفی نشمرد و آن را محل تأمل می‌داند.^{۳۶}

محقق اصفهانی

محقق عظیم الشان، آیت‌الله محمدحسین غروی اصفهانی در رساله صلاة الجماعة^{۳۷} فرموده است:

انّ مورد التقيّة بالمعنى الأخصّ حيث إنّها من المخالف بما هو مخالف له في المذهب هي الأمور المذهبية فيختصّ بموارد اختلاف العامة مع الخاصّة في التكاليفات والوضعيّات و أمّا الموضوعات بما هي فليست مورد التقيّة بالمعنى الأخصّ فإذا اعتقد المخالف إنّ هذا المانع ماء و اعتقد المؤمن أنّه خمر فليس مورد الاتقاء منه بشربه، بخلاف النبيذ الذي يعتقده المخالف أنّه حلال طاهر فإنّه مورد التقيّة و منه اعتقاد المخالف أنّ استتار القرص مغرب شرعاً فالصلاة معه و الإفطار عنده مورد التقيّة.

مرحوم اصفهانی در این فقره، تقیه بالمعنى الاخص را که تقیه از مخالفین در مذهب؛

یعنی اهل سنت است، (در قبال تقیه بالمعنی الأعم که شامل کفار و مشرکین و حتی مؤمنین در پاره‌ای موارد می‌شود) در امور مذهبی که احکام تکلیفی و وضعی است، جاری می‌داند، نه در موضوعات بما هی موضوعات؛ اما اعتقاد مخالفین به حلیت نبیذ، اختلاف در حکم مذهبی است؛ چون اگرچه این اختلاف در موضوع نبیذ است، اما اختلاف از جهت حکم این موضوع است و آن حرمت و حلیت نبیذ است، نه از جهت نبیذ بودن یا نبودن موضوع خارجی.

در ادامه می‌فرماید:

بل منه أيضاً اعتقاد المخالف أنّ هذا اليوم يوم عرفة فيجب فيه الوقوف، لرجوعه إلى أمر مذهبي و هو حكم الحاكم ثبوت الهلال الذي مقتضاه أنّ هذا اليوم هو التاسع من ذي الحجة.

از اینجا دانسته می‌شود که ایشان هم این مسئله را از موارد ادله تقیه می‌داند و جهت آن رجوع اختلاف در موضوع عرفه به اختلاف در امر مذهبی است که همان حکم حاکم به ثبوت هلال است که مقتضای آن این است که روز نهم، روز عرفه است.

در ادامه می‌فرماید:

بناء على مسلك من يقول بأنّ أوامر التقيّة لا يقتضى إلا رفع التكليف أو الوضع دون الإثبات ليس اليوم المذكور يوم التاسع شرعاً و لو تنزيباً بل ينحلّ الوقوف في وادي عرفات في يوم التاسع إلى أصل الوقوف فيها و خصوصية اليوم المعين، و تسقط الخصوصية بدليل التقيّة و يبقى أصل الوقوف و إنّما تجب رعاية هذا اليوم حيث لا تتأدي التقيّة إلا به لا لبدليته عن يوم التاسع واقعاً.

محقق اصفهانی در اینجا به اختلاف فقها در استفاده از ادله تقیه اشاره می‌کند که گروهی از آن، تنها استفاده رفع حکم تکلیفی و وضعی را می‌کنند و گروهی علاوه بر آن، مفاد این ادله را اثبات حکم ظاهری جدید ولو تنزیلاً می‌دانند که اتیان مأموریه، به امر ثانوی اضطراری، موجب اجزا و سقوط امر می‌شود و می‌فرماید:

ولو در اوامر تقیه، بیش از رفع حکم اولی تکلیفی یا وضعی استفاده نشود، ولی باز در مسئله وقوف به خاطر انحلال امر به وقوف در عرفات در روز عرفه، این امر منحل به وقوف در عرفات و وقوف در عرفه می‌شود و خصوصیت در روز عرفه بودن را دلیل تقیه ساقط می‌کند، ولی وقوف در عرفات وجوبش باقی است و این وجوب وقوف همراه با عامه مسلمین را ادله تقیه ساقط نمی‌کند، بلکه تقیه جز با وقوف در عرفات همراه با مسلمانان، اتیان نمی‌شود؛ گرچه بر این مبنا روز هشتم، بدل از عرفه؛ یعنی روز نهم نخواهد بود و علت وجوب وقوف همراه با عامه اوامر تقیه خواهد بود، نه بدلیت آن از روز عرفه واقعی.^{۳۸}

آنچه که پیش‌تر آمد، اشاره به ثبوت تقیه در احکام تکلیفی و وضعی و عدم ثبوت آن در موضوعات خارجی و ثبوت آن در موضوعات مستنبطه بود و از دقت در کلمات شیخ انصاری، محقق نایینی و محقق اصفهانی فهمیده می‌شود که گرچه اختلاف در مسئله ما نحن فیه، اولاً و بالذات در موضوع خارجی است، ولی چون این اختلاف به اختلاف در حکم و امر مذهبی رجوع می‌کند، شمول ادله تقیه نسبت به آن قطعی است، ولو این ادله متکفل اثبات حکم واقعی ثانوی نباشد که با اتیان مأموریه، اجزا از تکلیف واقعی به دنبال آن باشد.

اوامر تقیه و اقتضای اجزا یا عدم اقتضای اجزا

بیان علمی و دقیق عنوان فوق‌الذکر، همان است که در کلمات محقق اصفهانی در رساله «صلاة الجماعة» آمده بود که اجزا در صورتی است که اوامر تقیه متکفل اثبات حکم شرعی جدید، ولو حکم شرعی تنزیلی باشند که در این صورت، مانند بقیه اوامر مقتضای اجزاء و صحت عمل مآتی به خواهد بود.

آیت الله خوئی و مناقشه در کلام ایشان

آیت‌الله خوئی به بیان دیگری به این مسئله اشاره کرده است:

فهل يحكم بصحة ما أتى به تقيه؟ و هل يجزئ عن الواقع و يسمي بالواقعي الثانوي أم لا؟ ربما يقال: كما قيل بأن أدلة التقيه متكفلة للحكم التكليفي و الوضعي معاً و أنها تفي بإلغاء جزئية الشيء الفلاني أو شرطيته.^{۳۹}

ایشان در بیان یادشده، از «حکم واقعی ثانوی» به عنوان «حکم وضعی» یاد کرده که نفی جزئیت و شرطیت شیء خاص را در مأموریه می کند. قدر مسلم از دلالت ادله، تقيه را حکم تکلیفی می داند؛ درحالی که مرحوم اصفهانی حکم تکلیفی و وضعی را جزء اول دلالت می داند و اثبات حکم جدید را جزء دوم دلالت که مورد اختلاف قرار گرفته است و به نظر می رسد، در فرمایش مرحوم اصفهانی دقت بیشتر لحاظ شده است؛ اما بعد از این فقره، آیت الله خوئی می فرماید:

ولكن إثبات ذلك مشكل جداً، فإنّ الاستفادة من الأدلة العامة للتقيه ليس إلا وجوب متابعتهم وجوباً تكليفاً و أمّا سقوط الواجب و سقوط الجزء عن الجزئية و الشرط عن الشرطية بحيث تسقط الإعادة و القضاء فلا يستفاد من الأدلة.^{۴۰}

چنان که از مطالب ایشان روشن می شود، ادله تقيه را موجب سقوط شرطیت و قوف در روز نهم در اصل و قوف نمی داند و فقط از حیث تکلیف این شرطیت برطرف می شود و اوامر تقيه امر به و قوف در روز هشتم با سایر مسلمانان می کنند، گرچه این وقوف مجزی از وقوف اصلی نیست. ایشان بعد از بیان حکم کلی، دو مورد را استثنا می کند؛ یکی مواردی که در صحت آنها دلیل خاص وارد شده، دوم موارد کثیرالابتلا که در آنها امر به اعاده و قضا نشده است؛

نعم، في خصوص الوضوء و الصلاة بالنسبة إلى الأمور المتعارفة التي وقع الخلاف فيها بيننا و بينهم تدلّ روايات خاصة على الصحة كمسئلة غسل اليدين منكوساً في الوضوء و غسل الرجلين و التكتف في الصلاة و قول أمين و نحو ذلك، و قد ورد الحكم بالصحة في خصوص بعض الموارد على أنّ عدم أمرهم بالصلاة بالقضاء و الإعادة في الموارد التي يكثر الابتلاء بها يكفي في الحكم بالصحة.^{۴۱}

ایشان در خصوص موارد نادره می‌فرماید: «دلیل بر صحت نداریم؛ مانند طلاق بدون حضور عدلین»^{۴۲} و در ادامه، وقوف به عرفات را - در روزی که علم به عرفه بودن آن نداریم ولی قاضی عامه به آن حکم کرده است - از مصادیق استثنای دوم؛ یعنی موارد کثیرالابتلا که امر به اعاده و قضا در آنها نشده است می‌داند و با این شرط، یعنی عدم علم به مخالفت با واقع، ادله تقیه را مقتضی اجزا و صحت در مقام می‌داند. اما اشکالی که می‌توان به فرمایش ایشان وارد کرد، این است که اگر کثرت ابتلا و عدم امر به اعاده و قضا، مقتضی اجزا در موارد شک در حکم قاضی نسبت به مطابقت و یا عدم مطابقت باشد، موارد علم به خلاف هم مشمول این حکم ثانوی خواهد بود؛ زیرا این روایات مقید به عدم مخالفت با واقع نیستند و حکم قاضی عامه هم طریق شرعی برای اثبات هلال محسوب نمی‌شود و حکم او برای ما به منزله عدم‌الحکم است.

گرچه بعضی از فقها؛ مانند صاحب کتاب «براهین الحج للفقهاء و الحجج»^{۴۳} روایاتی را برای اثبات حجیت حکم حاکم در مواقع عدم علم به خلاف مطرح می‌کنند، ولی آن روایات از حیث سند و دلالت، قاصر از افاده مدعی است.^{۴۴}

خلاصه، علم به مخالفت با واقع موضوعیتی ندارد و در صورت شمول موارد شک، موارد علم به مخالفت با واقع هم مشمول این ادله خواهد بود.

در ادامه، مرحوم آیت الله خوئی به روایت ابی‌الجارود به نقل از امام باقر^{۴۵} که در خصوص این بحث صادر شده، تمسک می‌کند و آن را برای اثبات اجزا در خصوص مورد شک در خلاف بودن حکم قاضی، از حیث سند و دلالت، تام می‌داند. روایت این است:

قَالَ سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع أَنَا شَكَّكُنَا سَنَةَ فِي عَامٍ مِنْ تِلْكَ الْأَعْوَامِ فِي الْأَضْحَى، فَلَمَّا دَخَلْتُ عَلَيَّ أَبِي جَعْفَرٍ ع وَ كَانَ بَعْضُ أَصْحَابِنَا يُضْحِي فَقَالَ الْفِطْرُ يَوْمٌ يُفِطِرُ النَّاسُ وَ الْأَضْحَى يَوْمٌ يُضْحِي النَّاسُ وَ الصَّوْمُ يَوْمٌ يُصُومُ النَّاسُ.

اما وجه تمامیت سند این است که ابی‌الجارود مورد توثیق شیخ مفید است و به‌علاوه آنکه وی از رجال تفسیر علی بن ابراهیم و رجال کامل‌الزیارات بوده و فساد عقیده به وثاقت او ضرر نمی‌رساند.

اما وجه دلالت این است که روایت در خصوص موردی است که به حکم عید قربان در روزی که عامه مسلمانان آن را عید می‌دانند شک کرده است. بنابراین، روز قبل از آن هم عرفه خواهد بود و وقوف در عرفه با سایر مسلمانان مجزی خواهد بود. اشکال ما به استدلال ایشان از دو جهت است:

۱. در روایت از اضحیه و قربانی پرسیده شده که سنت مؤکد روز عید قربان است و اختصاص به حجاج بیت‌الله الحرام ندارد و در همه اقطار بر آن تأکید گردیده است و اینکه مقصود قربانی در منا باشد معلوم نیست. احتمال فرق میان التزام به عمل مسلمانان در وقوف روز عرفه که رکن حج بیت‌الله است و قربانی که سنت مؤکد است وجود دارد و خود این احتمال مانعی برای استدلال به این روایت محسوب می‌شود.
۲. اگر از این جهت دلالت روایت را بپذیریم که شامل وقوف در عرفه هم بشود، دلیلی برای اختصاص حکم به مورد شک در عرفه ندارد، بلکه مورد علم به خلاف را هم شامل می‌شود؛ زیرا گرچه سؤال‌کننده در مورد شک می‌پرسد، اما پاسخ امام علیه‌السلام مطلق است و اختصاص به مورد سؤال ندارد؛ «وَالْأَضْحَى يَوْمٌ يُضَحِّي النَّاسُ» و اطلاق آن هم آبی و به‌دور از تقیید است؛ به‌خصوص به قرینه سیاق: «الْفِطْرُ يَوْمَ يَفْطِرُ النَّاسُ وَالصَّوْمُ يَوْمَ يَصُومُ النَّاسُ» و اینکه مقصود تنها خصوص موارد عدم علم به خلاف باشد، از ظاهر روایت به‌دور است. در نتیجه یا روایت از اساس، صلاحیت برای استعمال در این مسئله را ندارد و یا هر دو صورت، تفصیل مزبور مورد شمول این روایت خواهد بود.

آیت الله بجنوردی

مرحوم آیت الله سیدحسن بجنوردی در کتاب ارزشمند خود، «القواعد الفقهیه»، در ذیل بحث‌های خود در تقیه^{۴۶}، در مسئله مورد بحث ما، همانند آیت‌الله خوئی میان علم

به مخالفت حکم قاضی عامه با واقع و شک در آن، تفصیل قائل شده است. ولی میان نظر ایشان و آیت الله خوئی از دو جهت اختلاف وجود دارد: اولاً: آیت الله بجنوردی در موارد علم به خلاف قائل به تقیه تکلیفی هم نیست و جواز وقوف خلاف حق را از جهت ادله اضطرار می‌داند، نه ادله تقیه؛ زیرا اختلاف در موضوعات را اساساً از موضوع ادله تقیه خارج می‌داند و موضوع ادله تقیه را منحصر در اختلاف مذهبی و شبهات حکمی می‌شمرد. ثانیاً: استدلال ایشان در این تفصیل غیر از استدلال آیت الله خوئی است. ایشان می‌فرماید:

و كذلك لو حکم حاکمهم بأنّ يوم الجمعة مثلاً هو اليوم التاسع من ذي الحجة الذي يقال له يوم عرفة و هو يوم الوقوف في عرفات و علم المكلف بأنّه ليس اليوم التاسع أو قامت حجة شرعية على أنّه اليوم الثامن مثلاً و هو مضطرّ في الوقوف في اليوم الذي يعلم بأنّه ليس يوم عرفة لعلمه بتقدمه على ذلك اليوم أو تأخره عنه و لا يمكنه الوقوف في اليوم الذي قامت عنده الحجة الشرعية على أنّه يوم عرفة ففات عنه الوقوف في يوم عرفة، فلا يمكن القول بإجزاء ذلك الحج؛ لفوت الوقوف في عرفات يوم عرفة و إن قلنا بأنّ إتيان الواجب موافقاً لمذهبهم مجز؛ لأنّ الوقوف في يوم غير عرفة ليس موافقاً لمذهبهم، و إنّما هو خطأ في التطبيق.

همان‌طور که از عبارات می‌فهمیم، ایشان اختلاف در روز عرفه را که از جهت حکم قاضی عامه ایجاد شده، در موارد علم به خلاف، اختلاف در تطبیق و موضوع می‌داند که قائلین به اجزا در عبادات تقیه‌ای، از جهت اوامر تقیه نمی‌توانند در اینجا قائل به اجزا شوند؛ چون اختلاف در موضوع است که خارج از موضوع ادله تقیه است. در ادامه می‌فرماید:

نعم، يمكن تصحيح مثل هذا الحج بوجه آخر و هو أنّ حاکمهم لو حکم بثبوت الهلال بشهادة من يكون شهادته معتبرة عندهم و ليست معتبرة بحسب الواقع لفسقه أو لنصبه

أو لجهة أخرى راجعة إلى الشبهة الحكمية بحيث يكون الحكم في مذهب الحقّ عدم قبول تلك الشهادة و كان القبول في مذهب الحاكم، فحيث يكون عدم العمل بحكمهم قدحاً في مذهبيهم، فترك العمل يرجع إلى الاختلاف في المذهب.

ایشان برای تصحیح چنین حجی، قائل به امکان رجوع شبیهه موضوعی به شبیهه حکمی است. بیان وی چنین است که این اختلاف در موضوع، به خاطر اختلاف حکمی در ویژگی های شرعی معتبر در شاهد است که ما عدالت را شرط می دانیم و چه بسا عامه شهادت فاسق را قبول کنند. یا غیر از این، از جهاتی که به اختلاف در احکام رجوع می کند و در صورت مخالفت با آنها، این مخالفت، قدح مذهب آنها شمرده می شود که در این صورت باز هم مورد یادشده، داخل در ادله تقیه است.

اما بعد از این بیان، میان علم به مخالفت قاضی با واقع و شک در آن، قائل به تفصیل شده است و آن اینکه در مورد علم به مخالفت، در صورتی می توانیم قائل به اجزا باشیم که خود عامه برای حکم حاکم موضوعیت قائل باشند که در صورت علم به مخالفت با واقع، باز هم موافق با حکم او، همراه سایر مسلمانان وقوف کنند؛ چون در این صورت باز اختلاف در حکم شرعی است. اما این مطلب و عقیده در مورد خود عامه نیز بسیار عجیب و شبیه به شوخی است. گرچه این مطلب از آنها نقل شده، ولی این نقل اعتبار ندارد؛ چون حکم قاضی هیچگاه در مقابل علم به خلاف اعتبار ندارد؛ عبارت ایشان چنین است:

نعم يبقى الكلام في أنه هل نفوذ حكم الحاكم عندهم ولزوم الجري على طبقه و عدم جواز مخالفته مخصوص بصورة الشكّ و الجهل بمطابقته للواقع، أو مطلق و يجب العمل على طبقه و لو كان مع العلم بمخالفته للواقع.

فبناء على الأول يكون إجزاؤه مختصاً بصورة الشكّ في ثبوت الهلال ولا تشمل صورة العلم بالخلاف و على الثاني يكون ذلك الحجج الناقص مجزياً حتى مع العلم بالخلاف. و قد نسب إليهم نفوذ الحكم حتى مع العلم بالخلاف و القول بالموضوعية التابعة

للحکم و لکنّه ینبغی أن یعدّ فی جملة المضحکات...

و أمّا فی صورة الشکّ، فإن حکم الحاکم حجة عندنا و عندهم... و لزوم الجری علی طبق حکم حاکمهم هو من أحكام مذهبهم... فیکون کسائر موارد التقیّة فی الحکم الشرعی.^{۴۷}

اما اشکال ما به ایشان در این تفصیل، این است که اگر موضوعیت حکم حاکم نزد آنان ثابت باشد که در نتیجه شخص عالم به مخالفت حکم قاضی با واقع، از خود عامه، وظیفه‌اش تبعیت از آنان باشد، همان‌طور که خود شما فرموده‌اید، اختلاف در این مسئله، در صورت علم به خلاف، به اختلاف در حکم رجوع می‌کند، هرچند که این حکم عامه در نظر ما، عجیب و ناپذیرفتنی باشد.

اما اگر خود عامه هم به چنین حکمی که برخلاف علم آنان باشد، ملتزم نشوند ولی در مقام عمل، التزام آنان به حکم حاکم محرز و ثابت است و دلیل روشن آن هم این است که در طول سالیان متمادی، همه با هم وقوف کرده‌اند و می‌کنند؛ در حالی که یقین داریم برای بعضی از آنها خلاف بودن حکم قاضی در طول این سالیان متمادی، محرز شده است.

بنابراین، اینکه از شیعیان، شخصی یا گروه‌هایی از جهت علم شخصی به خلاف واقع بودن حکم قاضی، برخلاف جماعت مسلمانان وقوف می‌کنند، شکی نیست که قدح در مذهب عامه محسوب می‌شود و در عرف عامه که چنین دقت‌هایی را ملاحظه نمی‌کنند، مخالفت شیعیان را مخالفت مذهبی با خود به حساب می‌آورند، نه اختلاف در موضوع که خود آنها هم در حکم با شیعیان مشترک هستند. بنابراین، اگر در ادله تقیه قائل به مجزی بودن چنین وقوفی باشیم، جایی برای تفصیل بین صورت شک در مخالفت با واقع و علم به مخالفت با واقع حکم قاضی عامه وجود ندارد.

در هر صورت، اگر اقتضای روایات امر به تقیه؛ عموماً و روایت ابی‌الجارود در خصوص مسئله را بر اجزا بپذیریم، باید جست‌وجو کنیم که آیا روایات معارض و مواعی در مقابل این روایات مجوز وجود دارد یا خیر؟

روایات محتمل المانعیه در مقام

۱. مرسله رفاعه

از روایاتی که ممکن است مانع در مقام باشد، مرسله رفاعه است:

عَنْ رَجُلٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ دَخَلْتُ عَلَيَّ أَبِي الْعَبَّاسِ بِالْحَيْرَةِ، فَقَالَ: يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ مَا تَقُولُ فِي الصَّيَامِ الْيَوْمَ؟ فَقُلْتُ: ذَاكَ إِلَى الْإِمَامِ إِنْ صُمْتُ صُمْنَا وَإِنْ أَفْطَرْتِ أَفْطَرْنَا، فَقَالَ: يَا غُلَامَ عَلَيَّ بِالْمَأْتِدَةِ فَأَكَلْتُ مَعَهُ وَأَنَا أَعْلَمُ وَاللَّهِ أَنَّهُ يَوْمٌ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ فَكَانَ إِفْطَارِي يَوْمًا وَقِصَاؤُهُ أَيْسَرَ عَلَيَّ مِنْ أَنْ يُضْرَبَ عُنُقِي وَلَا يُعْبَدَ اللَّهُ.^{۴۸}

وجه دلالت روایت بر منع، بعد از چشم‌پوشی از سند و فرض اینکه راهی برای تصحیح آن وجود داشته باشد، - که بعید هم نیست - فرمایش امام در قضای روزه افطار شده، از جهت تقیه است که معلوم می‌شود تقیه تنها وجوب روزه را در آن روز برداشته ولی قضای روزه باقی است. بنابراین، اوامر تقیه در روزه، مقتضی اجزا نیستند و از خصوص روزه در این روایت الغاء خصوصیت می‌شود. پس در عبادات تقیه‌ای، هم قضا و اعاده، به قوت خود باقی است.

اما اشکالی که به این تقریب و دلالت وارد شده، آن است که در اینجا تقیه اساساً منجر به ترک عبادت شده است؛ درحالی که در مسئله ما، وقوف به طور کامل ترک نشده، بلکه وقوع آن در عرفه که شرط آن است ترک گردیده و خود وقوف نیز تمام عبادت حج نیست، بلکه جزء آن عبادت است. این ماحصل اشکالی است که مرحوم آیت‌الله فاضل لنکرانی در کتاب الحج به این دلالت کرده‌اند.^{۴۹}

اما اشکال ما بر اشکال ایشان این است: گرچه در روزه ماه مبارک، خوردن غذا مبطل روزه است، ولی تمام عبادت، ترک خوردن، آن هم در یک ساعت خاص نیست، بلکه روزه عبارت است از ترک همه محرّمات در تمام زمان آن و از این جهت مثل مسئله حاضر خواهد بود؛ چون ترک وقوف در روز عرفه به حسب طبع اولی، مانند غذا خوردن در روزه است که مبطل وقوف و در نتیجه مبطل اصل حج خواهد بود و قضای

حج مانند قضای روزه واجب خواهد گردید، مگر آنکه گفته شود بر غذا خوردن در روزه ماه مبارک، عرفاً ترک روزه صادق است، ولی بر ترک وقوف در روز عرفه عرفاً ترک وقوف و در نتیجه ترک حج صادق نیست.

۲. روایات آمر به نماز فرادی در جماعت میان عامه

دومین دسته از روایات وارد در تقیه که ممکن است مانع در مقام باشند، روایاتی هستند که امر به قرائت مخفی در حین ادای نماز جماعت با عامه نموده‌اند که مفاد این روایات آن است که تقیه مجوز ترک قرائت در نماز با عامه نخواهد بود و این نماز در واقع نمازی فرادی اما به شکل جماعت است.

اما با دقت در مفاد این روایات، شاید مانعیت آنها در مقام مرتفع شود؛ بدین جهت که اثبات لزوم قرائت سوره در صورت امکان، مفید عدم اجزا در جایی که تقیه متوقف بر ترک جزء یا شرط باشد نخواهد بود؛ به عبارت دیگر، اثبات شیء نفی ما عدا نمی‌کند و خلاصه مانعیت این روایات در مقام ثابت نخواهد بود.

نتیجه بحث در ادله تقیه این شد که اگر دلالت روایات را بر اجزا در مورد مآتی به فاقد شرط یا جزء، به جهت تقیه، با تقریبات مذکور بپذیریم، مانعی در مقابل آنها ثابت نیست و در مسئله ما نحن فیه، وقوف تقیه‌ای در غیر عرفه همراه با سایر مسلمانان، مجزی و مبرئ ذمه خواهد بود و از این جهت فرقی میان شک در مخالفت و علم به مخالفت حکم قاضی عامه با واقع نیست.

۳. سیره قطعیه

دلیل دیگری که امکان تمسک به آن برای اثبات صحت و اجزای حج، همراه با وقوف تقیه‌ای و مستند به حکم قاضی عامه وجود دارد، سیره قطعیه غیرمردوعه از زمان ائمه علیهم‌السلام تاکنون است.

آیت الله خویی

مرحوم آیت الله خویی در این باره می‌فرماید:

و أمّا الوقوف في عرفات تبعاً للعامّة في مورد الشكّ و عدم القطع بالخلاف فيدخل تحت الكبرى المتقدمة و هي أنّ الوقوف في عرفات في الصورة المفروضة ممّا كثر الابتلاء به، قريب مائتي سنة في زمن الأئمة عليهم السلام و لم نر و لم نعهد في طول هذه المدّة أمرهم عليهم السلام بالوقوف في اليوم الآخر و حكمهم بعدم الاجزاء فيعلم أنّ الوقوف معهم مجزئ^{۵۰}.

ایشان همان‌طور که از عبارات فوق در شرح مناسک معلوم است، این سیره را در خصوص مورد شک در هلال از جهت حکم قاضی عامه و نه مورد علم به خلاف ثابت می‌داند و تقریب بیان ایشان این است که وقوف در عرفات، از موارد کثیرالابتلاء برای مؤمنان است که هر سال تکرار می‌شود و از آن زمان تاکنون، وقوف در عرفات در بسیاری از موارد از جهت حکم قاضی عامه بوده است و شک در حکم حاکم از موارد قطعی و اجتناب‌ناپذیر در طول این سال‌ها بوده است و اگر تقیه در این مسئله موجب اجزا و صحت وقوف و حج نبود و نیاز به اعاده و قضا در مسئله ثابت بود، حتماً باید امر به اعاده و قضا از ائمه عليهم السلام، ولو به بعضی از مؤمنین صادر می‌شد؛ مثل آنچه از روایات در باب صوم و قضای صوم افطار شده به ما رسیده است؛ ولی در عین حال هیچ روایتی در این خصوص وجود ندارد و اعاده و قضای حج از زمان ائمه عليهم السلام تاکنون هیچ‌گاه برای ما معهود نبوده است و سیره قطعی ائمه عليهم السلام و مؤمنین اکتفا به وقوف با عامه و حج با آنها بوده است و این همان سیره قطعی است که در مورد شک در حکم قاضی عامه، برای ما حجت است و موجب حکم به صحت و اجزای وقوف با عامه در هنگام شک در حکم قاضی خواهد بود.

ایشان بعد از استدلال به سیره، اشکال مقدری را دفع می‌کنند و آن اینکه عدم امر ائمه عليهم السلام به وقوف در سال بعد و اعاده حج از جهت عدم تمکن مؤمنین از وقوف دوم بوده است، نه اجزای وقوف اول. بیان ایشان در دفع اشکال این است که نمی‌توانیم

قبول کنیم در طول سال‌های متمادی هیچگاه موقعیت برای وقوف دوم، ولو به بهانه پیدا کردن چیزی در موقف میسر نبوده و حتماً در برهه‌هایی از زمان این امکان وجود داشته است، ولی هیچگاه چنین امری از آنها به ما نرسیده و این دلیل بر ثبوت سیره در مسئله ما نحن فیه در حال شک در حکم قاضی عامه است.^{۵۱}

آیت الله فاضل لنکرانی

مرحوم آیت‌الله فاضل لنکرانی در شرح تحریرالوسیله،^{۵۲} در ذیل فتوای امام خمینی علیه السلام در هر دو صورت «شک در حکم» و «علم به خلاف بودن حکم»، حج را صحیح و مجزی می‌دانند؛ ایشان بعد از نقل استدلال مرحوم آیت‌الله خوئی در تمسک به سیره قطعی در مورد شک در حکم قاضی، نسبت به مورد علم به خلاف می‌فرمایند:

الظاهر هو الحكم بالصحة في هذه الصورة أيضا لأن تحققها في ذلك الزمان الطويل الذي أشرنا إلى أنه يزيد عن مأتي سنة و إن كان قليلا بالإضافة إلى صورة الشك و عدم العلم بالمخالفة، إلا أنه لا مجال لإنكاره و قد مرّ في مرسله رفاعه، أن الإمام عليه السلام حلف بأن اليوم الذي أفطر فيه تقيّة كان من شهر رمضان و أنه كان عالماً بذلك حين الإفطار، و مع ذلك أفطر كذلك. فيدل ذلك على وقوع هذه الصورة أحياناً و مع ذلك لم نر و لم نعهد منهم عليهم السلام الإشارة إلى عدم الإجزاء و لزوم التطرق إلى طريق صحيح و مع عدم إمكانه لزوم تبديل الحج بالعمرة المفردة ولو في مورد واحد مع كون فريضة الحج من الفرائض المهمة الإلهية.

ایشان همان‌گونه که در عباراتشان مشهود است، صورت حصول علم به خلاف را در طول سال‌های متمادی قطعی و یقینی می‌دانند؛ گرچه عادتاً حصول علم به خلاف نسبت به حالت شک موارد آن کم بوده است ولی اصل وقوع آنرا نمی‌توان انکار کرد و مؤید آن مرسله رفاعه است که وقوع این امر را در مورد ماه مبارک رمضان تأیید می‌کند. پس در مورد ماه ذی‌حجه هم حتماً چنین مواردی بوده و با توجه به اینکه حج از فرائض مهم الهی است، حتماً باید در آن موارد به عدم اجزا و یافتن مندوحه برای وقوف

صحیح و یا حداقل تبدیل حج به عمره، از سوی ائمه علیهم السلام به مؤمنین اشاره می‌شد؛ در حالی که چنین مطلبی معهود نیست و این دلیلی است روشن بر ثبوت سیره قطعیه در موارد علم به خلاف؛ مانند موارد شک در مخالفت حکم قاضی با واقع. معظم‌له بعد از آن، اشکال مقدری را دفع کرده‌اند که سیره عملیه از ادله لیبیه است و در ادله لیبیه باید بر قدر متیقن اکتفا کرد و قدر متیقن در مقام صورت شک در حکم قاضی است و بیش از آن نمی‌توان به سیره عملی تمسک کرد. ایشان ضمن قبول کبرا از مستشکل، مسئله حاضر را از صغریات آن نمی‌داند؛ زیرا با توضیحات ایشان در سطور فوق‌الذکر، ثبوت سیره در مورد علم به خلاف مشکوک نیست، بلکه متیقن است و سیره در هر دو حالت دلیل بر صحت و اجزا می‌باشد.^{۵۳}

مؤید سیره عملی در مقام روایت ابی‌الجارود است که در بخش‌های پیشین مورد دقت قرار گرفت و در همان جا به این مطلب اشاره شد که گرچه سؤال در خصوص مورد شک است ولی جواب امام علیه السلام مطلق است و اطلاق آن هم با توجه به سیاق، آبی و عاری از تقيید است و بالجمله سومین دلیل در موارد شک و علم به مخالفت حکم قاضی با واقع سیره قطعیه غیر مردوعه است.

۴. ادله نفی حرج

در ابتدای این نوشتار بیان صاحب جواهر را در فتوای به اجزا در این مسئله، از جهت لزوم حرج در ترک قول به اجزا آوردیم که ایشان بعد از اشاره به موضوعی بودن اختلاف در این مسئله می‌فرماید: «و لا یبعد القول بالاجزاء هنا إلحاقاً له بالحکم للحرج و احتمال مثله فی القضاء و قد عثرت علی الحکم بذلك منسوباً للعلامة الطباطبائي».^{۵۴}

لازمه حکم به عدم صحت و اجزا، باقی‌ماندن تکلیف عبادی حج بر ذمه کسی است که حج بر او مستقر شده است و وجوب حج بر کسانی است که بعد از این حج، دوباره استطاعت مالی، بدنی و طریقی برای آنها میسر شود. همچنین لزوم حج بر عهده وارثان میت است؛ در صورتی که قبل از انجام حج استقرار یافته، از دنیا برود و اینکه معلوم

نیست در سال یا سال‌های بعد، همین شک در حکم قاضی یا علم بر خلاف بودن آن مجدداً اتفاق نیفتد و به حسب ظاهر، عدم اجزا در مسئله ما نحن فیه، باعث عسر و حرج شدید برای مکلفین خواهد بود. بنابراین، در صورت عدم پذیرفتن ادله اضطرار و ادله تقیه به‌عنوان دلیل بر اجزا و همین‌طور عدم پذیرش سیره ثابت‌ه در مقام، ادله حرج می‌تواند به‌عنوان دلیل بر اجزا در مسئله حاضر شمرده شود. آنچه گذشت ادله‌ای بود که مورد تمسک فقهای عظام در حکم به اجزا در تفصیل‌های موضوع مورد بحث، قرار گرفت.

۲. فرض عدم صحت حج تقیه‌ای

الف) صدق عنوان «من فاته الحج»، نتیجه عدم اجزای وقوف تقیه‌ای

اگر هیچ‌کدام از ادله یادشده را در تصحیح وقوف و حج تقیه‌ای کافی ندانیم، چنین مُحرمی از مصادیق «من فاته الحج» خواهد بود و وظیفه او این است که بعد از وقوف صوری، همراه با بقیه زائران در موقوفین، از جهت تقیه تکلیفی، به عمره مفرده عدول کند و با نیت عمره مفرده اعمال عمره مفرده را انجام دهد و از احرام خارج شود و اگر حج بر عهده او مستقر بود، سال بعد برای انجام اعمال حج مُحرم شود وگرنه در صورت بقای استطاعت تا سال بعد یا حصول استطاعت در سال‌های بعد، بار دیگر به احرام حج، مُحرم شود.

ب) احتمال صدق عنوان صد و حکم مصدود

در ابتدای این نوشته اشاره به فرمایش صاحب مسالک شد که ایشان ادله تقیه در این مسئله را ثابت نمی‌دانند و چنین شخصی را از مصادیق مصدود شمرده است که نتیجه آن، لزوم قربانی کردن و خروج از احرام است. ولی در نظر بدوی، چنین شخصی تخصصاً از موضوع ادله مصدود خارج است؛ زیرا در روایات باب الصد، صد را از جانب «عدو» شمرده‌اند و عنوان «عدو»، عرفاً بر مخالفین شیعه از اهل سنت اطلاق

نمی‌شود؛ گرچه عداوت باطنی در پاره‌ای از موارد بعید از واقع نمی‌نماید، ولی در عین حال به حسب ظهور عرفی، چنین شخصی مصدود من جهة العدو نیست. البته نقد و بررسی فرمایش صاحب مسالک نیاز به دقت و تأمل بیشتری در ادله صد دارد که خارج از وسع این نوشته است.

والحمد لله اولاً و آخراً و ظاهراً و باطناً
و الحمد لله رب العالمین.

۱. وسائل الشیعه، ج ۸، باب ۵ و ۶ و ۱۰ و ۳۳ و ۳۴ و ۷۵ صلاة الجماعة و ج ۱۲، باب اول از احکام العشرة، ج ۱۶، باب ۲۶ از ابواب امر به معروف و نهی از منکر.
۲. جهت اطلاع بیشتر رجوع کنید به کتاب رؤیت هلال (مجموع تحقیقات فقهی دفتر تبلیغات اسلامی)، ج ۱، صص ۱۱۳ - ۱۵۰.
۳. مسالک الافهام، ج ۲، ص ۳۹۱.
۴. جواهر الکلام، ج ۱۹، ص ۳۲.
۵. همان.
۶. رسائل فقهیه ص ۷۹.
۷. مناسک حج، ص ۸۶.
۸. همان، مسئله ششم.
۹. دلیل الناسک، تعلیقه و جیزه علی مناسک الحج، ص ۴۸۲.
۱۰. همان، ص ۴۸۳.
۱۱. صلاة الجماعة، ص ۲۲۷.
۱۲. المعتمد فی شرح المناسک، صص ۱۵۳ - ۱۵۸.
۱۳. همان.
۱۴. تحریر الوسیله، ج ۱، ص ۴۴، مسئله ۷.

۱۵. کتاب الحج، ج ۵، ص ۱۰۴.
۱۶. مناسک حج، آیت الله خامنه‌ای، ص ۵۲.
۱۷. همان.
۱۸. جامع المسائل، ج ۲، ص ۲۶۸، مسئله ششم.
۱۹. براهین الحج للفقهاء والحجج، ج ۳، ص ۲۱۶.
۲۰. رسائل فقهیه، ص ۸۱.
۲۱. المعتمد فی شرح المناسک، ج ۳، ص ۱۵۴.
۲۲. وسائل الشیعه، ج ۱۰، باب ۵۷، از ابواب ما یمسک عنه الصائم، حدیث ۷.
۲۳. المعتمد فی شرح المناسک ج ۳، ص ۱۵۳.
۲۴. وسائل الشیعه، ج ۱۰، باب ۵۷، از ابواب ما یمسک عنه الصائم، حدیث ۷.
۲۵. المعتمد فی شرح المناسک ج ۳، ص ۱۵۶.
۲۶. الرسائل، امام خمینی، ج ۲، ص ۱۸۶، مسئله ششم.
۲۷. جامع المسائل، ج ۲، ص ۲۶۸، مسئله ششم.
۲۸. جامع المسائل، آیت‌الله بهجت، ج ۲، ص ۲۶۸.
۲۹. الرسائل، امام خمینی، ج ۲، صص ۱۸۸، ۱۸۹ و ۱۹۰.
۳۰. وسائل الشیعه، کتاب امر به معروف و نهی از منکر، باب ۲۵ از ابواب امر و نهی، حدیث ۳.
۳۱. همان، کتاب الایمان، باب ۱۲، حدیث ۱۵.
۳۲. همان، کتاب امر به معروف و نهی از منکر، باب ۲۵ از ابواب امر و نهی، حدیث ۱.
۳۳. رسائل فقهیه، شیخ انصاری، ص ۷۸.
۳۴. مناسک حج، شیخ انصاری، ص ۸۵.
۳۵. جواهر الکلام، ج ۱۹، ص ۳۲.
۳۶. دلیل الناسک، تعلیقه و جیزه علی مناسک الحج، ص ۴۸۱.
۳۷. صلاة الجماعه، محقق اصفهانی، ص ۲۲۷.
۳۸. همان.
۳۹. المعتمد فی شرح المناسک، ج ۳، ص ۱۵۳.

۴۰. همان، ص ۱۵۴.
۴۱. همان.
۴۲. همان.
۴۳. براهین الحج للفقهاء و الحجج، ج ۳، ص ۲۱۶.
۴۴. وسائل الشیعه، ج ۱۰، باب ۱۹ از احکام شهر رمضان، ج ۵، باب ۳ از ابواب اذان.
۴۵. همان، باب ۵۷ از ابواب ما یمسک عنه الصائم، حدیث ۱ و ۷.
۴۶. القواعد الفقهیه، بجنوردی، ج ۵، صص ۶۲ و ۶۳.
۴۷. همان، ص ۶۴.
۴۸. وسائل الشیعه، ج ۱۰، باب ۵۷، حدیث ۵.
۴۹. کتاب الحج، فاضل لنکرانی، ج ۵، ص ۱۰۶.
۵۰. المعتمد فی شرح المناسک، ج ۳، ص ۱۵۴.
۵۱. همان، ص ۱۵۶.
۵۲. کتاب الحج، فاضل، ج ۵، ص ۱۰۸.
۵۳. همان.
۵۴. جواهر الکلام، ج ۱۹، ص ۳۲.

فقه و مناسک حج در ارتباط با امور پزشکی و بهداشتی

سید محمدعلی فقیهی

میقات حج، شماره ۸۰۵، تابستان ۱۳۹۱ هـ.ش

حج دارای ابعاد مختلف و گوناگونی است که از جهاتی با یکدیگر مرتبطاند؛ از جمله ابعاد حج، ابعاد فقهی و بهداشتی و پزشکی است. نوشتار پیش‌رو به ارتباط ابعاد فقهی مناسک حج با ابعاد بهداشتی و پزشکی آن می‌پردازد. این مقاله در دو بخش به نگارش درآمده است؛ در بخش نخست، احکام فقهی حج، صرف‌نظر از عوارض خارجی آن، مطرح شده است؛ این بخش از دو جهت مورد بحث قرار گرفته است: الف) جنبه اثباتی و آنچه تأکیدکننده بهداشت و مسایل پزشکی در حج است که در این مورد به پنج مسئله اشاره شده است؛ ب) احکامی که در نظر ابتدایی از آنها عدم سازگاری با بهداشت و امور پزشکی برداشت می‌شود. در این جهت سیزده مورد از مناسک حج مطرح و بررسی شده است. در بخش دوم مقاله، مسائلی مورد بررسی قرار گرفته است که به واسطه عوارض خارجی با امور بهداشتی و پزشکی، ناسازگاری پیدا می‌کنند. در این بخش پنج مسئله مطرح و بررسی شده است. در پایان مقاله مطالب و تذکراتی در قالب خاتمه بیان شده است.

مقدمه

حج کنگره عظیم جهانی و اجابت دعوت و فراخوان الهی است به زیارت خانه خود و حضور در سرزمین وحی، با کیفیتی که به پیامبران و رسولانش، از آدم تا خاتم، تعلیم

داد. این فریضه بزرگ، دارای مسایل فقهی بسیاری است که لحظه به لحظه مورد نیاز حجاج است تا با عمل به آن، مناسک حج را به طور صحیح انجام دهند و آن گونه که پیامبر خدا تعلیم داد، این وظیفه بزرگ الهی را برای جلب رضایت حق به اتمام رسانند؛ چنان که قرآن کریم فرمود: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾. (بقره: ۱۹۶)

احکام و اعمال حج دارای ابعاد گوناگونی است؛ همچون گفتن لبیک، پوشیدن لباس احرام، خودداری از انجام محرمات احرام و ماندن در عرفات و مشعر و منا، طواف پیرامون خانه خدا، انجام نماز طواف، حرکت میان صفا و مروه و هروله در آن، رمی جمرات، قربانی، کوتاه کردن مو و ناخن (تقصیر) یا تراشیدن سر (حلق).

زیارت بیت الله الحرام، علاوه بر امور عبادی گوناگون، دارای ابعاد مختلف اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، تربیتی، پزشکی، بهداشتی و... نیز می باشد و این ابعاد مختلف، از جهاتی مرتبط به یکدیگرند؛ از جمله این ارتباطات، ارتباط احکام فقهی حج با امور پزشکی و بهداشتی است که این ارتباط به دو بخش عمده تقسیم می شود:

- بخش نخست، احکام فقهی حج، صرف نظر از عوارض خارجی آن است که این بخش هم از دو جهت جای بحث دارد: یکی جنبه اثباتی و آنچه تأکیدکننده بهداشت و مسایل پزشکی در حج است؛ و دیگری، احکامی که ابتدا از آن برداشت عدم سازگاری با بهداشت و امور پزشکی می شود.

- بخش دوم، مسایلی است که به واسطه عوارض خارجی اتفاق می افتد و موجب اشکال و زحمت در انجام اعمال می شود.

بخش نخست: احکام فقهی حج، صرف نظر از عوارض خارجی آن

ناحیه اول: جنبه اثباتی و تأکیدکننده بهداشت در حج

آنچه تأکیدکننده بهداشت و مسایل پزشکی در حج است و دارای مستحبات و واجباتی است؛ عبارتند از:

۱. مستحبات قبل از احرام و تأکید بر نظافت و بهداشت در شروع حج؛ خریز گوید: از امام صادق علیه السلام در مورد آمادگی برای احرام پرسیدم، فرمودند: «تَقْلِيمُ الْأَظْفَارِ وَ اخْتِذُ الشَّارِبِ وَ حَلْقُ الْعَانَةِ»؛ یعنی آمادگی برای احرام با چند چیز است: «گرفتن ناخن‌ها، کوتاه کردن شارب و موهای پشت لب و تراشیدن موهای شرمگاه». البته در روایات دیگری تراشیدن موهای زیر بغل و مسواک کردن نیز اضافه شده است.^۱ در واقع از آنچه موجب پیدایش بوی عرق و اجتماع میکروب می‌شود، پیشگیری شده است.

۲. لزوم نظافت و طهارت لباس احرام، تا زمانی که شخص محرم است و طهارت بدن و لباس هنگام طواف و نماز آن. امام صادق در مورد آنچه برای حاجی لازم است، فرمودند: «وَيَلْزِمُكَ نِظَافَةُ الثِّيَابِ»؛ «لازم است بر تو نظافت لباس».

در روایت دیگر در مورد مُحْرَم شدن با پارچه کثیف فرمودند: «با لباس کثیف احرام نپوش». و در ادامه فرمود: «لَا أَقُولُ إِنَّهُ حَرَامٌ وَ لَكِنْ تَطْهِيْرُهُ أَحَبُّ إِلَيَّ وَ طَهْوْرُهُ غَسْلُهُ»؛ «نمی‌گویم حرام است، ولی تطهیر آن نزد من محبوب‌تر است و تطهیر لباس کثیف، به شستن آن است».

در روایتی دیگر، امام صادق در مورد لباسی که در حال طواف خونی شده، فرمودند: «جای خون را نشان کن و از طواف خارج شده، خون را بشوی و آن‌گاه طواف را ادامه بده».^۴

روشن است، یکی از حکمت‌های طهارت لباس و بدن، دوری از آلودگی است؛ چنان‌که استحباب غسل قبل از احرام و غسل قبل از ورود به حرم و غسل برای طواف، یکی از حکمت‌های آن، نظافت و رفع آلودگی است.

۳. استحباب سفید بودن لباس احرام و کراهت سیاه بودن آن. امام صادق فرمود: «لَا يُحْرَمُ فِي الثَّوْبِ الْأَسْوَدِ»؛ «در لباس سیاه احرام بسته نمی‌شود».

در روایت دیگر آمده است: «أَحْرَمَ رَسُولُ اللَّهِ فِي تَوْبِي كُرْسُفٌ»^۵؛ «پیامبر خدا در دو پارچه پنبه‌ای سفیدرنگ محرم شدند».

با توجه به اینکه آلودگی در لباس سیاه مشخص نیست و کثیفی در لباس سفید به خوبی نمایان است، این حکم در اسلام، نشانه اهمیت دادن اسلام به دوری از آلودگی هنگام حج است.

۴. تأکید بر رفع آلودگی پس از انجام اعمال منا؛ امام رضا در تفسیر آیه ﴿ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ﴾ (حج: ۲۹) فرمودند: «التَّفَثُ تَقْلِيمُ الْأَظْفَارِ وَطَرْحُ الْوَسَخِ عَنْكَ»؛ یعنی مقصود خداوند از این جمله در آیه، گرفتن ناخن‌ها و دور کردن چرک‌ها از خود است. و در ادامه آیه می‌فرماید: پس از برطرف کردن آلودگی‌ها، طواف حج را انجام دهند: ﴿وَ لِيَطُوفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾.

۵. تأکید قرآن بر تطهیر بیت و خانه خودش از آلودگی‌ها؛ خداوند در سوره بقره آیه ۱۲۵ خطاب به ابراهیم و اسماعیل می‌فرماید: ﴿أَنْ طَهَّرَا بَيْتِي لِلطَّائِفِينَ﴾ و در سوره حج آیه ۲۶، خطاب به حضرت ابراهیم فرموده است: ﴿وَ طَهَّرْ بَيْتِي لِلطَّائِفِينَ﴾. این دو آیه شریفه، از سویی مربوط به تطهیر بیت‌الله از آلودگی معنوی و شرک است و از سوی دیگر مربوط به تطهیر و نظافت ظاهری بیت است؛ چنان‌که امام صادق در تفسیر همین آیه فرمودند:

وَيَنْبَغِي لِلْعَبْدِ أَنْ لَا يَدْخُلَ إِلَّا وَهُوَ طَاهِرٌ قَدْ غَسَلَ عَنْهُ الْعَرَقَ وَالْأَدَى وَتَطَهَّرَ.^۷

سزاوار است برای بنده خدا که داخل این خانه نشود مگر در حالی که پاک باشد و خود را از عرق و آنچه سبب اذیت دیگران است، شست‌وشو داده باشد.

و در روایت دیگر آمده است که کعبه از بوی تنفسِ مشرکان به خدا شکایت کرد و خداوند خطاب به او فرمود: «در آخرالزمان قومی را برای زیارت تو می‌فرستم که با چوبِ درخت، خود را نظافت می‌کنند؛ یعنی دندان‌های خود را با آن مسواک و خلال می‌کنند».^۸

ناحیه دوم: احکام به ظاهر ناسازگار با مسایل پزشکی

از برخی احکام، در نگاه نخست، برداشت ناسازگاری با مسایل پزشکی می‌شود؛ مانند:

۱. حرمت گرفتن بینی از بوی بد و سرایت آلودگی از بوهای زباله‌ها و مانند آن؛ «و لَا يُمَسِّكُ عَلَى أَنْفِهِ مِنَ الرِّيحِ الْحَبِیَّةِ»^۹.

۲. حرمت پوشاندن صورت برای خانم‌ها و نیاز به ماسک‌زدن برای رفع آلودگی؛ آیا ماسک‌زدن برای جلوگیری از آلودگی با توجه به اینکه بخشی از صورت پوشانده می‌شود، جایز است یا نه؟ در اینجا باید گفت:

اولاً: بعضی از مراجع ماسک‌زدن را جایز دانسته و آن را مصداق گرفتن بینی از بوی بد نشمرده‌اند و چنین پوششی را از محرمات احرام نمی‌دانند.

ثانیاً: اگر آلودگی محیط به گونه‌ای است که استفاده از ماسک را ضروری می‌سازد، در چنین وضعیتی، همه مراجع تقلید استفاده از ماسک را جایز می‌دانند و معتقدند که کفاره هم ندارد. بنابراین، سفارش پزشکان به استفاده از ماسک در مواقع ضرورت، اشکال ندارد.

۳. حرمت استفاده از بوی خوش که لازمه‌اش استفاده نکردن از مواد شوینده خوشبو، مانند مایع دستشویی، خمیردندان خوشبو، شامپو و صابون است، آیا موجب باقی ماندن آلودگی‌ها در بدن نیست؟ در پاسخ این پرسش می‌گوییم:

اولاً: چنین نیست که تمام اقلام مواد شوینده بوی خوش داشته باشند. بنابراین زائر می‌تواند پیش‌بینی لازم را به عمل آورده، از صابون و شامپوی بدون بو برای حال احرام استفاده کند و آلودگی‌ها را برطرف سازد (البته این پیش‌بینی غالباً انجام شده است).

ثانیاً: استفاده از بوی خوش در حال ناچاری اشکال ندارد و حرام نیست. اسماعیل بن جابر گوید: «نوعی بیماری بر من عارض شد که از صورتم بوی تعفن استشمام می‌شد و من در حال احرام بودم. از امام صادق پرسیدم: طیب دارویی تجویز کرده که

در بینی خود بریزم و آن دارو بوی خوش دارد؟! امام فرمودند: «اشکالی ندارد. دارو را در بینی خود بریز». و این معنا از واژه «سَعُوط» استفاده می‌شود.^{۱۰}

۴. خون در آوردن از بدن جایز نبوده و در دو مورد سبب اشکال است:

الف) در مواقعی که از لثه‌ها خون می‌آید، استفاده از مسواک حرام است. راه‌حل این مطلب آن است که از مسواکِ نرم استفاده شود؛ به گونه‌ای که از لثه‌ها خون نیاید. با توجه به اینکه اسلام بر مسواک‌زدن به هنگام وضو توصیه کرده است، حتی هنگام احرام، سفارش به زدن مسواک شده است. معاویه بن عمار گوید: «از حضرت سؤال کردم مُحَرَّمِ مَسْوَاکِ بَزَنْدُ؟» فرمودند: «بله، مسواک بزند. مسواک زدن از سنت‌های اسلام است».^{۱۱}

ب) هنگام معالجه، ناگزیر از در آوردن خون از بدن باشد، حرام نیست؛ چنان‌که در روایتی از علی بن جعفر نقل شده که گفت: از برادرم موسی بن جعفر سؤال کردم در مورد مُحَرَّمِی که در بدنش تاول و جوش است و او را اذیت می‌کند، آیا می‌تواند سر آن تاول را قطع کند؟ «تَكُونُ بِهِ الْبِتْرَةُ تُؤْذِيهِ هَلْ يَصْلُحُ لَهُ أَنْ يَقَطَعَ رَأْسَهَا؟»، حضرت فرمودند: «لَا بَأْسَ»؛ «اشکالی ندارد». با توجه به اینکه قطع تاول، گاهی سبب خون‌آمدن می‌شود.^{۱۲} در روایت دیگر آمده است: «اگر مُحَرَّمِ جراحت و زخمی دارد که می‌سوزد و اذیت می‌کند، جایز است آن زخم را بشکافد».^{۱۳} همچنین در روایتی آمده است: اگر کسی بیماری جَرَبِ (نوعی بیماری پوستی) دارد، آیا می‌تواند بدن خود را بخاراند؟ حضرت فرمودند: «اشکال ندارد، حتی اگر خون هم بیاید».^{۱۴}

از روایات استفاده می‌شود که آمپول زدن در حال احرام، در صورتی که سبب خون آمدن از بدن شود، در حال ناچاری اشکال ندارد.

۵. حرام بودن استفاده از کِرِم و پماد برای مُحَرَّمِ، با توجه به حرمت روغن مالی کردن بدن.

در مواردی که پزشک تشخیص می‌دهد شخص مُحَرَّمِ باید از پماد یا کِرِم استفاده

کند، وظیفه او چیست؟ پاسخ این است که استفاده از کرم و روغن در حال ناچاری اشکال ندارد.

از امام صادق علیه السلام نقل است که فرمودند: اگر در بدن مُحرَم تاول یا دمل بود، می تواند آن را بشکافد و با روغن مداوا کند؛ «وَلْيُدَاوِهِ بِسَمْنٍ أَوْ زَيْتٍ».^{۱۵} در روایات دیگر در مورد کسی که دست و پای او ترک دارد، فرمودند: «مداوای آن با روغن اشکال ندارد».^{۱۶} در نتیجه، استفاده از پماد و کرم در حال ناچاری، برای معالجه اشکال ندارد و اگر بوی خوش نداشته باشد، کفاره هم ندارد و اگر پزشک تشخیص داد که باید در حال احرام از پماد استفاده شود، عمل به تشخیص او لازم است.

۶. حرام بودن زینت و آرایش در حال احرام، اگر نیاز به استفاده از سرمه برای تقویت چشم باشد - با توجه به اینکه سرمه از قبیل زینت برای چشم است - وظیفه چیست؟

امام صادق علیه السلام فرموده اند: «إِذَا اضْطُرَّتْ إِلَيْهِ فَلْتَكْتَجِلْ»^{۱۷}؛ «اگر زن ناگزیر شود، به خاطر تقویت چشم می تواند از سرمه استفاده کند».

۷. پوشاندن سر و نیاز به پوشاندن آن؛ مثلاً باندپیچی کردن یا استفاده از کلاه برای بعضی از اشخاص در حال احرام.

در روایت آمده است: شخصی از امام صادق علیه السلام در مورد مُحرَمی پرسید که گوش او مشکل پیدا کرده بود؛ به طوری که می ترسید اگر در معرض باد قرار گیرد، از ناحیه گوش مریض شود؛ آیا چنین کسی می تواند گوش خود را با چیزی ببندد؟ حضرت فرمودند اشکال ندارد: «نَعَمْ لَا بَأْسَ بِذَلِكَ إِذَا خَافَ ذَلِكَ وَ إِلَّا فَلَا»^{۱۸}؛ یعنی اگر از مریضی می ترسد اشکال ندارد، ولی اگر ناچار نیست و ترسی ندارد که مریضی به وجود آید، گوش خود را نبندد.

۸. از محرّمات احرام، گرفتن ناخن است. اما اگر ناخن، مثلاً به خاطر شکستگی، موجب اذیت انسان شود، چه باید کرد؟ امام صادق فرمود چیدن ناخن در این صورت

اشکال ندارد: «فَإِنْ كَانَتْ تُؤْذِيهِ فَلْيَقْصِّهَا».^{۱۹}

۹. کندن دندان از محرّمات احرام است، ولی اگر پزشک تشخیص دهد که مُحرّم نمی‌تواند تا پایان احرام صبر کند و باید به سرعت دندان را بکشد یا دندان‌درد، شخص مُحرّم را اذیت می‌کند، کشیدن دندان در چنین مواردی که از روی ناچاری است، اشکال ندارد.

از امام صادق علیه السلام درباره مُحرّمی پرسیدند که دندان‌درد او را اذیت می‌کند، آیا می‌تواند آن را بکشد؟ حضرت فرمود اشکالی ندارد: «...تُؤْذِيهِ ضَرْسُهُ أَيْقَلْعُهُ فَقَالَ نَعَمْ لَا بَأْسَ بِهِ».^{۲۰}

۱۰. یکی دیگر از محرّمات احرام، کشتن حشرات بدن و حیوانات و جنبنندگان حرم است؛ اگر حشرات یا حیوانات سبب اذیب انسان شوند، در روایات آمده است که کشتن آنها اشکال ندارد؛ جمیل بن دراج گوید، از امام صادق علیه السلام پرسیدم: «اگر مُحرّم کک و پشه را بکشد، در صورتی که او را اذیت می‌کند چگونه است؟» امام فرمودند: «اشکال ندارد».^{۲۱}

در روایت دیگر آمده است:

كُلُّ مَا خَافَ الْمُحْرِمُ عَلَى نَفْسِهِ مِنَ السَّبَاعِ وَالْحَيَاتِ وَغَيْرِهَا فَلْيَقْتُلْهُ فَإِنْ لَمْ يُرِدْكَ فَلَا تُرْدُهُ.^{۲۲}

هرگاه مُحرّم از حیوانات درنده یا مارها ترسید، اشکال ندارد که او را بکشد ولی اگر آسیبی به تو نمی‌رسانند، به آنها آسیب نرسان.

۱۱. یکی از محرّمات احرام استظلال و رفتن زیر سایه برای مردان، در حال طی مسیر است؛ به‌همین جهت مردان از ماشین غیرمسقف استفاده می‌کنند و سوار شدن ماشین غیرمسقف گاهی سبب ابتلا به سرماخوردگی و در مواردی موجب گرم‌زدگی و مانند آن می‌شود.

روایات این مشکل را حل و رفع کرده‌اند:

امام موسی بن جعفر علیه السلام در ذیل بیان حکم حرمت استظلّال و زیر سایه رفتن فرموده‌اند: «إِلَّا مَرِيضٌ أَوْ مَنْ بِهِ عِلَّةٌ وَالَّذِي لَا يُطِيقُ حَرَّ الشَّمْسِ»؛ یعنی زیر سایه رفتن حرام است، جز برای سه گروه: افراد مریض، اشخاص ناتوان، مانند پیران و سالخورده‌گان و کسانی که اگر زیر سایه نروند مریض می‌شوند و کسی که طاقت حرارت آفتاب را ندارد. در روایت دیگر، گروه چهارمی به این دسته اضافه شده و آنان کسانی هستند که به خاطر سرمای شدید مبتلا به سردرد شوند و نیز در روایتی، گروه پنجم را افزوده‌اند و آنها کسانی هستند که از باران اذیت می‌شوند.^{۲۳}

البته در روایات این باب آمده است که استظلّال کند و کفاره دهد، ولی زیر سایه رفتن برای او حرمت ندارد. با توجه به اینکه زن‌ها از نظر جسمی ضعیف‌تر از مردها هستند، زیر سایه رفتن برای آنها از محرمات احرام شمرده نشده است.

۱۲. در روایات آمده است که مرد محرم، اگر نیاز پیدا کرد لباس دوخته بپوشد، بر او جایز است به جهت ناچاری لباس دوخته بپوشد و کفاره دهد.^{۲۴}

۱۳. یکی دیگر از احکام و اعمال حج، سر تراشیدن است و همان‌طور که از قرآن استفاده می‌شود، باید پیش از ذبح قربانی، سر تراشیده نشود؛ لیکن قرآن کریم در ادامه می‌فرماید:

﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾

(بقره: ۱۹۶)

هر کس مریض باشد یا ناراحتی در سر داشته باشد که ناچار است زودتر سر خود را بتراشد، می‌تواند زودتر از زمان مقرر سر خود را بتراشد و عوض آن کفاره‌ای از قبیل روزه یا صدقه یا ذبح گوسفند انجام دهد.

بنابراین، ناراحتی در سر و مریضی سبب شده است که وظیفه شخص مُحرم تغییر کند و از اینجا نتیجه می‌گیریم که اگر سر تراشیدن برای کسی مضر باشد، مثلاً چون به خاطر تراشیدن سر، سر او زخم می‌شود و خون او به راحتی بند نمی‌آید، چنین

شخصی می‌تواند سر خود را نتراشد و به تقصیر اکتفا کند. نتیجه مواردی که بیان شد این است که انجام هر یک از محرمات احرام در حال ناچاری، به‌خاطر معالجه و غیر آن، جایز است و هیچ‌یک از احکام و دستورات الهی در حج و غیر حج، تعارضی با مسایل پزشکی ندارد. بلکه هماهنگ با امور پزشکی است. قرآن کریم و ائمه معصومین علیهم‌السلام در هر موردی راه حل آن را بیان فرموده‌اند. فراموش نشود که تغییر وظیفه، مربوط به موارد ناچاری است و در غیر آن نمی‌توان به بهانه دستورات پزشکی حکم الهی را تغییر داد. در موارد ناچاری هم تغییر وظیفه باید طبق روایات انجام شود و خودسرانه نمی‌توان حکمی را تغییر داد. لذا تشخیص وظیفه، با مراعات مسایل پزشکی، به عهده مراجع تقلید است.

بخش دوم: حدوث عوارض خارجی

اموری که به دلیل عوارض خارجی اتفاق می‌افتد عبارت‌اند از:

۱. استحباب یا لزوم خوردن مقداری از گوشت قربانی با توجه به گرمای هوا و آلودگی محیط و سرایت میکروب. در این مورد باید گفت: اولاً خوردن گوشت قربانی در صورتی است که برای بدن مضر نباشد و اگر مضر بود وجوب یا استحباب ندارد. بلکه خوردن آن جایز نیست؛ چنان‌که در روایت نبوی مشهور آمده است: «لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ فِي الْإِسْلَامِ» که از آن استفاده می‌شود حکم ضرری در اسلام جعل نشده است؛ یعنی در صورت وجود ضرر، حکم وجوب یا استحباب برای خوردن گوشت قربانی منتفی است.

ثانیاً: باید وضعیتی فراهم کرد که از فساد گوشت‌ها جلوگیری شود؛ این وظیفه مسئولان و برگزارکنندگان حج است که اخیراً با ساماندهی قربانگاه، این مسئله تا حد زیادی تأمین شده است و می‌توان امکانات را به‌گونه‌ای قرار داد که خود حجاج در منا از گوشت قربانی استفاده کنند و هیچ ضرری به آنها متوجه نشود.

۲. سر تراشیدن و کثیف شدن محیط سرزمین منا.

مشخص است که حکم اسلام به سر تراشیدن، هیچ ارتباطی با پیدایش آلودگی محیط ندارد؛ آنچه سبب آلودگی محیط می‌شود، رعایت نکردن مسایل بهداشتی از سوی زائران است؛ چنان‌که آلوده شدن محیط از زباله است و این به خاطر ریختن زباله در معابر و اطراف چادرهاست. مسئولان حج و زیارت باید برای برطرف شدن این مشکل فرهنگ‌سازی کنند و تمهیداتی فراهم آورند تا سرتراشی به گونه‌ای باشد که بهداشت کاملاً رعایت شود. اخیراً تا حدی این مسئله رعایت می‌شود.

۳. طواف و سعی و رمی جمرات در حال ازدحام و فشار جمعیت و مشکلاتی که برای زائران پیدا می‌شود؛ مانند احتمال گرفتگی قلب، به خصوص برای سالمندان. در توضیح حکم اسلام در این رابطه باید گفت: در فقه قاعده‌ای وجود دارد با عنوان «لَا حَرَجَ» و آن از قرآن کریم استفاده می‌شود که فرمود: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ (حج: ۷۸). این آیه به ما می‌فهماند که هرگاه تکلیفی از تکالیف الهی موجب مشقت و سختی شد، آن تکلیف از عهده برداشته می‌شود و افرادی که طواف و سعی و رمی برای آنان مشکل‌ساز است، در طواف و سعی و رمی وظیفه دیگری چون نایب‌گرفتن یا انجام با ویلچر دارند که در مناسک آمده است. همچنین رعایت محدوده طواف، به نظر مراجعی که محدوده را شرط می‌دانند، در صورتی که ازدحام باشد و رفتن داخل محدوده مشکل باشد، رعایت محدوده لازم نیست.

۴. احتمال سرایت میکروب و انتقال بیماری به جهت زیادی جمعیت و وجود اقوام مختلف که دارای بیماری‌های گوناگون هستند و برخورد مردم با هم در طواف، سعی، عرفات، مشعر و منا. همچنین احتمال سرایت میکروب و بیماری در لمس حجرالأسود و کعبه و مقام ابراهیم و بوسیدن این اماکن مقدس.

برای برطرف شدن این مشکل، لازم است مسئولان حج تمهیداتی فراهم کنند تا اشخاص کمتر در معرض آلودگی قرار گیرند؛ تمهیداتی مانند استفاده از ماسک حداقل

زمانی که در حال احرام نیستند و ضدعفونی کردن مکان‌ها و استفاده از ظروف یکبار مصرف و سفارش به شست‌وشوی دست‌ها بعد از دستشویی رفتن و قبل و بعد از غذا و سفارش به حمام رفتن؛ چنان‌که خداوند متعال هم فرمود: ﴿أَنْ طَهَّرَا بَيْتِي لِلطَّائِفِينَ﴾ (بقره: ۱۲۵). همان‌گونه که پیش‌تر گذشت، از چیزهایی که از آیه شریفه استفاده می‌شود، نظافت بیت الله و مسجدالحرام برای طواف‌کنندگان است که باید مراعات شود.

این مطلب، یعنی فراهم کردن تمهیدات و پیش‌بینی اموری که اسباب زحمت و اذیت در سفر است، از روایات مربوط به آداب مسافرت استفاده می‌شود. از مواعظ لقمان حکیم به فرزندش در آداب سفر آمده است:

وَ إِذَا أَرَدْتُمْ النُّزُولَ فَعَلَيْكُمْ مِنْ بَقَاعِ الْأَرْضِ بِأَحْسَنِهَا لَوْنًا وَ أَلْيَنَهَا تُرْبَةً وَ أَكْثَرَهَا عُشْبًا.

هنگامی که خواستی در بین راه اُتراق کنی، نیکوترین نقطه از زمین و جایی که خاک آن نرم است و علوفه و گیاه در آن بهتر و زیاده‌تر است را اختیار کن.

در روایت دیگر آمده است که پیامبر خدا ﷺ به امیرالمؤمنین ع فرمود:

يَا عَلِيُّ إِذَا سَافَرْتَ فَلَا تَنْزِلَنَّ الْأَوْدِيَةَ فَإِنَّهَا مَأْوَى الْحَيَاتِ وَ السَّبَاعِ.

هنگامی که مسافرت می‌کنی در وادی (فاصله بین دو کوه و منطقه پست بیابان) منزل مکن؛ زیرا جایگاه درندگان است.

همچنین در روایتی از امام صادق ع است که هرگاه به سفر مکه مشرف می‌شدند، به همسفریان خود می‌فرمودند: «در این مکان منزل کنید (مکان خاصی در بین راه) و داخل وادی نشوید». راوی گوید: «مقداری آنجا توقف کردیم، ناگهان سیل آمد و افرادی که در وادی بودند گرفتار سیل شدند ولی ما آسیبی ندیدیم».

از این روایات استفاده می‌شود در مسافرت، باید کلیه اموری که باعث زحمت و اذیت و مانند آن است، پیش‌بینی شود و برای رفع آن تدبیر و چاره‌ای اندیشید.^{۲۵}

۵. از جمله چیزهایی که در این سفر سبب بیماری می‌شود، پرخوری و رعایت نکردن آداب خوردن و آشامیدن است. امام موسی بن جعفر ع فرمود: «لَوْ أَنَّ النَّاسَ

قَصِدُوا فِي الطَّعْمِ لَا عَتَدَلْتُ أَبْدَانَهُمْ؛ «اگر مردم در خوراک میانه‌روی می‌کردند، بدن‌های آنها متعادل می‌شد و دچار بیماری نمی‌شدند».

در روایت دیگر امام صادق علیه السلام فرمود: «إِنَّ الْبَطْنَ إِذَا شَبِعَ طَعَى»؛ «هنگامی که شکم سیر شود، طغیان و سرکشی می‌کند». همچنین آن حضرت فرمود:

إِنَّ الْبَطْنَ لَيَطْعَى مِنْ أَكْلِهِ وَأَقْرَبُ مَا يَكُونُ الْعَبْدُ مِنَ اللَّهِ - جَلَّ وَعَزَّ - إِذَا خَفَّ بَطْنُهُ وَ
أَبْغَضُ مَا يَكُونُ الْعَبْدُ إِلَى اللَّهِ - عَزَّ وَجَلَّ - إِذَا امْتَلَأَ بَطْنُهُ.^{۲۶}

بنده خدا به خاطر خوراکش طغیان و سرکشی می‌کند و نزدیک‌ترین حالت بنده به خدا زمانی است که شکم او گرسنه باشد و مبعوض‌ترین حالت بنده به خداوند هنگامی است که شکم او پر باشد.

همچنین فرمود پرخوری نزد خدا مبعوض است.^{۲۷}

روایت دیگر از امیرالمؤمنین علیه السلام است که به امام حسن علیه السلام فرمود: فرزندم! اگر چهار چیز را مراعات کنی، بی‌نیاز از طب می‌شوی:

(الف) تا گرسنه نشده‌ای بر سر سفره ننشین و غذا نخور.

(ب) درحالی از سر سفره برخیز که هنوز اشتهای به غذا داری (یعنی کامل سیر نشده‌ای).

(ج) غذا را خوب بجو.

(د) قبل از خواب دستشویی برو.

همچنین در روایات از خوردن بعد از سیری نهی شده و آن را موجب پیدایش بیماری پیسی دانسته‌اند.^{۲۸}

در روایت دیگر آمده است «كُلُّ دَاءٍ مِنَ التُّحْمَةِ إِلَّا الْحَمِيَّ»؛ «منشأ هر دردی، پر بودن شکم است، جز تب».

از جمله نکات مهم برای دوری از بیماری‌ها، مراعات آداب غذا خوردن است که به چند نمونه اشاره می‌شود:

الف) در روایات، آثار زیادی برای شستن دست‌ها، قبل از غذا و بعد از آن، ذکر شده است:

ی یک - زیادی رزق و روزی؛

دو - سلامتی بدن و شفای جسد؛

سه - زیادی عُمر؛

چهار - برطرف شدن فقر؛

پنج - زیاد شدن نور چشم؛

شش - از بین رفتن غم و اندوه؛

هفت - زیاد شدن خیر و برکت در خانه.^{۲۹}

ب) گفتن «بسم الله...». هنگام خوردن غذا سبب دور شدن ضرر غذاست.

شخصی گوید به امام صادق علیه السلام عرض کردم: «غذا اذیتم می‌کند». فرمود: «در آغاز خوردن غذا بسم الله... نگفته‌ای!» عرض کردم: «بسم الله را گفتم». فرمود: «اگر در بین غذا صحبت کردی، باز هم بسم الله... بگو».

در روایت دیگر هم آمده است: «برای هر نوع خوراکی یک بسم الله... بگو».^{۳۰}

ج) اگر آغاز و پایان غذا همراه با نمک باشد هفتاد نوع بلا و بیماری را دفع می‌کند. نمک، مسیر غذا را ضد عفونی می‌کند.^{۳۱}

د / ه) کراهت فوت کردن به غذا و خوردن غذای داغ.^{۳۲}

این نکات را که بیان شد، باید به زائران آموزش دهیم و به رعایت آن تأکید کنیم تا بیماری‌ها کم شود.

خاتمه

چند مطلب در اینجا مناسب یادآوری شود:

اول: اگر پزشکی که متعهد، متخصص و متدین است تشخیص دهد فلان شخص

نباید به حج برود، اگر تشخیص او این است که سال‌های بعد می‌تواند به حج رود، آن

شخص باید حج خود را تأخیر بیندازد و حج برای او فوریت ندارد و اگر تشخیص دهد که آن فرد هیچ وقت نباید به حج برود، تشخیص پزشک از نظر شرعی قابل اعتماد است و طبق نظر او عمل می‌شود؛ زیرا یکی از شرایط وجوب حج، استطاعت بدنی است و با این فرض چنین کسی استطاعت بدنی ندارد. لذا در بعضی از موارد، حج به‌طور کلی بر او واجب نیست و در بعضی از موارد لازم است نایب بگیرد و حج به نیابت او انجام می‌شود.

همچنین اگر پزشک تشخیص داد که نمی‌تواند طواف یا اعمال دیگر را انجام دهد، چنین فردی به آنچه وظیفه بیماران و معذورین است و در مناسک مراجع عظام ذکر شده، عمل می‌کند؛ مثلاً طواف یا سعی را با ویلچر انجام می‌دهد یا رمی جمرات را در شب انجام می‌دهد یا نایب می‌گیرد.

دوم: کسی که به‌خاطر ناچاری، بعضی از محرمات احرام را انجام می‌دهد، اگرچه از نظر تکلیفی این کار برای او جایز است و گناهی مرتکب نشده، لیکن در بعضی از موارد باید کفاره دهد؛ کفاره برای جبران آن عملی است که از دست او رفته است، نه برای ارتکاب به گناه و معصیت؛ مانند کسی که مواد خوراکی گرم خورده، برای رفع گرمی لازم است مواد خوراکی خنک بخورد.

سوم: از روایات استفاده می‌شود که آب زمزم شفای هر دردی است که به نیت رفع و بهبود آن می‌نوشد. پیامبر خدا ﷺ فرمود: «مَاءُ زَمَزَمٍ دَوَاءٌ مِمَّا شُرِبَ لَهُ» و در روایت دیگر امام صادق علیه السلام فرمود: «مَاءُ زَمَزَمٍ شِفَاءٌ مِنْ كُلِّ دَاءٍ»^{۳۳}؛ «آب زمزم دوی هر دردی است». از چیزهایی که توجه به آن ضرورت دارد، خاصیتی است که خداوند در این آب قرار داده است. آب زمزم همانند تربت سیدالشهدا، شفا برای امراض است. مواظب باشیم پرداختن به پزشکی تجربی، موجب غفلت از این خاصیت نباشد که خداوند در آن آب قرار داده است. عمل به دستورات پزشکی، به‌جای خود و استفاده از این آب شفابخش هم به‌جای خود.

پی‌نوشت‌ها

۱. وسائل الشیعه، باب ۶، ابواب الاحرام، ح ۱ و ۳ و ۴.
۲. همان، باب ۷۱، ابواب المزار.
۳. همان، باب ۳۸، ابواب تروک الاحرام.
۴. همان، باب ۵۲، ابواب الطواف، روایت ۱.
۵. همان، باب ۲۶ و ۲۷، ابواب الإحرام.
۶. وسائل الشیعه، باب ۱، ابواب الطواف، روایت ۱۳.
۷. تفسیر نورالثقلین ذیل آیه شریفه به نقل از علل الشرایع.
۸. تفسیر قمی ذیل آیه شریفه.
۹. وسائل الشیعه، باب ۲۴، ابواب تروک الاحرام.
۱۰. همان، باب ۱۹، ابواب تروک الاحرام، ح ۱ و ۳.
۱۱. همان، باب ۷۱، از ابواب تروک الاحرام، ح ۴.
۱۲. همان، باب ۷۰، ابواب تروک الاحرام، ح ۹.
۱۳. همان، باب ۷۴، ابواب تروک الاحرام، ح ۱.
۱۴. همان، باب ۷۱، ابواب تروک الاحرام، ح ۳.
۱۵. همان، باب ۳۱، ابواب تروک الاحرام، ح ۱.
۱۶. همان، باب ۶۹، ابواب تروک احرام، ح ۲ و ۵.
۱۷. همان، باب ۳۳، ابواب تروک الاحرام ح ۱۴.
۱۸. همان، باب ۷۰، ابواب تروک الاحرام، ح ۸.
۱۹. همان، باب ۷۷، ابواب تروک الاحرام، ح ۱.
۲۰. همان، باب ۹۵، ابواب تروک الاحرام، ح ۲.
۲۱. همان، باب ۷۸، ابواب تروک الاحرام، ح ۷ و باب ۷۹، ح ۳.
۲۲. همان، باب ۸۱، ابواب تروک الاحرام، ح ۱.
۲۳. همان، باب ۶۶، ابواب تروک الاحرام، ح ۷ و ۱۳ و باب ۶ ابواب بقیة کفارات الإحرام، ح ۱ و ۳.

۲۴. همان، باب ۹، ابواب بقیة کفارات الاحرام.
۲۵. وسائل الشیعه، باب ۵۲، از ابواب آداب السفر الی الحج و غیره و باب ۴۸ از همین ابواب، ح ۴ و ۵.
۲۶. کافی، ج ۶، ص ۲۶۹.
۲۷. وسائل الشیعه، باب ۱، ابواب آداب المائده، ح ۷، ۹، ۱۱ و ۱۳.
۲۸. همان، باب ۲، ابواب آداب المائده، ح ۷ و ۸.
۲۹. همان، باب ۴۹، ابواب آداب المائده.
۳۰. همان، باب ۶۱، ابواب آداب المائده.
۳۱. همان، باب ۹۵، ابواب آداب المائده.
۳۲. همان، باب ۹۱ و ۹۲، ابواب آداب المائده.
۳۳. کافی، ج ۶، کتاب الاشریبه، ص ۳۸۷، ح ۵.

حج‌گزاری بدون پرداخت خمس

رضا مختاری

میقات حج، شماره ۵۸، زمستان ۱۳۸۵ ه. ش

این نوشتار مسئله هفتم از قسمت دوم مقاله «نقد و بررسی پاره‌ای از مسایل مناسک» است که به مسامحتی که از سوی فقها در مناسک رخ داده، می‌پردازد. نگارنده در این بخش از مقاله، به مسامحه برخی از فقها در مسئله حج‌گزاری بدون پرداخت خمس پرداخته است. ایشان عبارتی از مناسک فقها نقل می‌کند بدین مضمون که اگر لباس احرام و قربانی با پول غیرمخمس یا غیرمتعلق خمس تهیه شده باشد، حج صحیح است. سپس بر آن خرده گرفته، عبارت مذکور را دقیق و کامل ندانسته است؛ چرا که در حج تمتع معمولاً طواف و نماز طواف با لباس‌های معمولی انجام می‌شود نه لباس احرام؛ در عمره تمتع نیز در برخی موارد، این چنین است. بنابراین عبارت دقیق، این است که علاوه بر لباس احرام و قربانی، لباسی که با آن طواف می‌کنند و نماز طواف می‌گزارند نیز باید با مال حلال تهیه شده باشد.

در مناسک حج امام خمینی که با دوازده حاشیه چاپ شده است، می‌خوانیم:

سؤال: شخصی بدون اینکه خمس مال خود را بپردازد، به حج رفته است و الآن

می‌خواهد بپردازد؛ آیا حج او صحیح است یا خیر؟

جواب: اگر لباس احرام و قربانی با پول غیر مخمس نبوده، عمل او اشکال ندارد...^۱

در این مسئله برخی از مراجع معظم فرموده‌اند: «اگر همان طور که متعارف است، به

ذمه خریده باشد، حجش صحیح است».

آیت الله اراکی هم گوید: «چون حق این است که اشاعه نیست، پس آنچه با آن پول تهیه کرده است، مالک شده، طواف و قربانی او صحیح است».^۲

قطع نظر از این دو مبنا، مفهوم پاسخ فوق این است که «اگر لباس احرام و قربانی با پول مخمس یا غیر متعلق خمس تهیه شده، حج او صحیح است»، درحالی که شرط صحت حج، آن است که هم طواف عمره تمتع و هم طواف حج تمتع و هم نماز طواف، با لباس مباح انجام شود^۳ و چون معمولاً طواف حج تمتع و نماز آن با لباس احرام انجام نمی‌شود، بلکه با لباس‌های معمولی انجام می‌شود - چون پیش از آن، حجاج از احرام خارج شده‌اند، مگر کسانی که اعمال مکه را پیش از وقوفین انجام می‌دهند - جواب دقیق، آن است که «علاوه بر لباس احرام و قربانی، لباسی که با آن طواف می‌کنند و نماز طواف می‌گزارند نیز باید با مال حلال تهیه شده باشد».

علاوه بر این، گاهی طواف عمره تمتع و نماز آن نیز با لباس معمولی - نه لباس احرام - انجام می‌شود و صحیح است؛ مثل مواردی که پس از تقصیر عمره تمتع معلوم شود طواف و نماز آن به جهتی باطل بوده است که در این صورت، برای اعاده طواف و نماز آن، پوشیدن لباس احرام لازم نیست و احرام با لباس معمولی کافی است.^۴ نیز در صورتی که کسی به نیابت از دیگری طواف عمره تمتع یا طواف عمره مفرده انجام دهد، پوشیدن جامه احرام لازم نیست.^۵ همچنین در فرضی که محرم - جهلاً یا عمداً - حوله‌های احرام را کنار بگذارد و با لباس دوخته طواف و سعی انجام دهد، عملش صحیح است.^۶

آیت الله خویی نیز فرموده‌اند:

- بر مستطیع لازم نیست که حتماً از مال خود به حج برود، پس هرگاه به گدایی یا با مال دیگری حج کند، کافی است. بلی، اگر جامه‌های احرام یا پول قربانی‌اش غصبی باشد، کافی نخواهد بود.^۷

- هرگاه جامه‌های احرام یا پول قربانی‌اش از مالی باشد که حق به او تعلق گرفته، حجش صحیح نخواهد بود.^۸

اشکال فوق بر این سخن نیز وارد است؛ یعنی علاوه بر جامه احرام و پول قربانی «لباسی که با آن طواف می‌کند» نیز باید حلال باشد و متعلق حق دیگری نباشد. ممکن است در پاسخ این اشکال گفته شود: اینجا درصدد بیان چیزی بوده‌اند که ویژه حج است و آن، قربانی و لباس احرام است و معلوم است که سایر لباس‌ها باید مباح باشد، ولی اولاً این پاسخ، از سؤال و جواب آغاز این بحث، رفع اشکال نمی‌کند و ثانیاً، این جهت، چندان واضح نیست که مراجعه‌کنندگان به مناسک بفهمند. بلکه این دقت نظر، ویژه خواص اهل فن است و رساله و مناسک، سزاوار است به گونه‌ای باشد که مراجعه‌کننده، به سهولت، مقصود را دریابد.

پی‌نوشت؛

۱. مناسک حج، ص ۵۲۱، مسئله ۱۳۵۰. نیز ر.ک: مسئله ۱۳۵۱.
۲. همان، ص ۲۷۷، مسئله ۶۶۷. حواشی مراجع مذکور ذیل مسئله مشابهی است، ولی در آنچه مقصود ما از بیان این نکته است، تأثیری ندارد.
۳. همان، ص ۲۴۰، مسئله ۵۷۳؛ توضیح المسائل امام خمینی، ص ۱۳۲، مسئله ۸۲۰: «اگر با عین پولی که خمس یا زکات آن را نداده لباس بخرد، نماز خواندن در آن لباس باطل است و همچنین است اگر به ذمه بخرد و در موقع معامله، قصدش این باشد که از پولی که خمس یا زکاتش را نداده بدهد».
۴. ر.ک: مناسک امام خمینی، ص ۲۹۳، مسئله ۷۰۵، چاپ مشعر، ۱۳۸۲ ه. ش.
۵. ر.ک: همان، ص ۳۰۹، مسئله ۷۴۹.
۶. ر.ک: همان، ص ۳۱۰، مسئله ۷۵۲.
۷. مناسک حج، (چاپ پانزدهم، ۱۳۹۶ق)، ص ۲۰، مسئله ۳۰.
۸. همان، ص ۲۴، مسئله ۳۶.

امارت حج و زعامت حجاج

سید جواد ورعی

میقات حج، شماره ۳۰، زمستان ۱۳۷۸ ه. ش.

نوشتار پیش‌رو مسئله امارت حج و زعامت حجاج را مورد پژوهش و تحقیق قرار داده است. این مقاله در چهار فصل به رشته تحریر درآمده است. نویسنده در فصل اول، بحث تاریخی امارت حج را مطرح کرده است. در این فصل تاریخچه امارت حج از زمان حضرت رسول ﷺ تا دولت عثمانی در قالب مباحثی همچون «اولین امیرالحاج»، «خلفا و امارت حج»، «ائمه معصوم و امارت حج» و «دولت عثمانی و امارت حج» مطرح شده است. فصل دوم به مباحث فقهی امیرالحاج در فقه شیعه می‌پردازد. نویسنده در این فصل احکام امیرالحاج را بیان کرده و مورد بررسی قرار داده است. احکامی که در این فصل مطرح و بررسی شده‌اند عبارتند از: اقامه نماز ظهر و عصر در منا در روز ترویبه، ماندن در منا تا طلوع آفتاب روز عرفه، ماندن در مشعرالحرام تا طلوع آفتاب روز دهم، ثبوت هلال ذیحجه با حکم امیرالحاج، سخنرانی امیرالحاج و نماز ظهر روز سیزدهم در مسجدالحرام. در فصل سوم امارت حج و احکام امیرالحاج در فقه اهل سنت مطرح شده است. نویسنده در فصل چهارم به نصب سرپرست حجاج توسط امام خمینی رحمته الله علیه و نکات موجود در عبارات ایشان، پرداخته است.

مقدمه

«امارت حج» از منصب‌هایی است که با حکومت اسلامی ارتباط مستقیم دارد. نصب امیرالحاج از شئون حکومت و از اختیارات و وظایف حاکم اسلامی است و کسی

نمی‌تواند بدون اذن حاکم، این منصب دینی و اجتماعی را برعهده بگیرد. از زمان صدر اسلام که پیامبر مکرم ﷺ مراسم حج را با شکوه و عظمت خاصی انجام داد، حاکمان جامعه، اعم از عادل و فاسق، با تأسی به سیره پیامبر ﷺ، یا خود در موسم حج عازم زیارت بیت‌الله الحرام شده و امارت حج را برعهده داشتند یا فردی را به عنوان نماینده خود و امیرالحاج منصوب می‌کردند؛ زیرا عزیمت حجاج به مکه مکرمه و انجام مناسک حج، با توجه به اهداف متنوع و شئون مختلف آن، به عنوان «عبادتی که دارای جنبه‌های مختلف فردی، اجتماعی، معنوی، سیاسی، اقتصادی و اخلاقی است»، بدون امیر و سرپرست به سامان نمی‌رسد.

اگر حج تنها عبادت فردی بود و هرکسی وظیفه داشت برای انجام اعمال و مناسک مخصوص عازم خانه خدا شود، ممکن نبود کسی گمان کند، عزیمت افراد متعدد در یک زمان برای انجام عبادتی فردی، به امیر و سرپرست نیاز ندارد. ولی با توجه به ابعاد متنوع حج، به‌ویژه بُعد اجتماعی - سیاسی آن، که قراین و شواهد غیرقابل تردید و فراوانی دارد، وجود شخصی به عنوان امیرالحاج را ضروری می‌نماید. از این رو، در طول تاریخ اسلام مسئله مورد شک و تردید نبوده و حتی خلفای جائر، نصب امیرالحاج را از شئون و وظایف خود دانسته و بدان مبادرت می‌ورزیدند.

علما و دانشمندان اهل سنت نیز که حکومت‌های مختلف را مشروع می‌دانستند، به این مطلب تصریح کرده و به بیان احکام مربوط به این منصب پرداخته‌اند. یکی از فقهای اهل سنت در بحث «وقوف به عرفه و لزوم برگزاری نماز جماعت و ایراد خطابه توسط امیرالحاج» می‌گوید: «لا خلاف بینهم ان اقامة الحج هي السلطان الأعظم أو لمن يقیمه السلطان الأعظم أو لك وإنه يصلي ورائه برأ كان السلطان أو فاجراً أو مبتدعاً...»^۱

مراسم حج در صدر اسلام، معمولاً با حضور پیامبر خدا ﷺ و خلفای پس از آن بزرگوار برگزار می‌شد و طبعاً تصدی امر حج و حجاج با آنان بود. گاهی نیز افرادی را به نمایندگی خویش در مراسم حج مأموریت می‌دادند. علامه محمدتقی مجلسی

می‌نویسد: «همیشه حضرت سیدالمرسلین و حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام امیر حجاج از جهت رفع ظلم و ستم مقرر می‌فرمودند، اگر خود نمی‌فرمودند از جهت موانع».^۲

فصل اول: امارت حج در تاریخ اسلام

مسعودی، مورخ معروف، فهرستی طولانی از کسانی را که از زمان حیات پیغمبر تا سال ۳۵۰ هجری امارت حج را برعهده داشتند، ثبت کرده است.

پیامبر خدا صلی الله علیه و آله پس از فتح مکه، در سال هشتم هجری، «عُتاب بن اسید ابی العیص بن امیه» را عامل و کارگزار خویش در مکه قرار داد و برحسب نقل مسعودی مراسم حج در آن سال به سرپرستی او انجام شد. از این رو او را، در تاریخ اولین امیرالحاج اسلام شمرده‌اند. البته برخی هم معتقدند که در این سال حجاج، امیری نداشته و خود مراسم حج را به جا آوردند.^۳

اولین امیرالحاج

به نظر می‌رسد اولین کسی که مستقلاً به‌عنوان امیرالحاج از سوی پیامبر صلی الله علیه و آله عازم سفر حج شد و سرپرستی و امارت حجاج و نیز ابلاغ پیام برائت از مشرکان را برعهده گرفت، علی بن ابی طالب علیه السلام بود. ماجرا آن گونه که از روایات شیعه و اهل سنت استفاده می‌شود، از این قرار بود که پیامبر پس از نزول آیاتی از سوره برائت، به ابوبکر مأموریت داد برای ابلاغ این سوره، به مردم حاضر در سرزمین منا، عازم بیت‌الله الحرام شود. اما پس از مدتی علی بن ابی طالب علیه السلام را احضار فرمود و به او مأموریت داد به سراغ ابوبکر رفته، سوره برائت را از او دریافت نماید و خود این مأموریت را انجام دهد. علامه امینی این ماجرا را از ۷۳ تن از مفسران و مورخان اهل سنت، با اختلافاتی جزئی نقل کرده است.^۴

گذشته از مباحث کلامی که درباره این ماجرا درگرفته، آنچه به بحث فعلی ما ارتباط دارد، آن است که روایات شیعه، دلالت دارد که پیامبر مسئولیت امارت حج و ابلاغ

سوره براءت را به علی علیه السلام محول کردند؛ چون این روایات مطلق بوده و مقید به ابلاغ سوره براءت نیست.^۵ به علاوه حضرت کیفیت قضاوت را به علی علیه السلام گوشزد کرد. درحالی که مسئولیت قضاوت در منازعات و مشاجرات حجاج از شئون امیرالحاج است و مأموریت ابلاغ سوره براءت، ارتباطی با امر قضاوت در موسم حج ندارد.^۶ در تفسیر عیاشی از امام حسن علیه السلام و آن حضرت از امام علی علیه السلام نقل کرده که فرمودند:

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حِينَ بَعَثَهُ بِرَاءَةَ قَالَ: يَا نَبِيَّ اللَّهِ أَيُّ لَسْتُ بِلَسْنٍ وَلَا بِخَطِيبٍ، قَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: يَا بِيَّ اللَّهِ مَا بِي إِلَّا أَنْ أَذْهَبَ بِهَا أَوْ تَذْهَبَ أَنْتَ. قَالَ: فَمَا كَانَ لَا بَدَّ فَسَأَذْهَبُ أَنَا، قَالَ: فَمَا نَطْلُقُ فَإِنَّ اللَّهَ يَثْبِتُ لِسَانَكَ وَيَهْدِي قَلْبَكَ ثُمَّ وَضَعَ يَدَهُ عَلَى فَوْجِهِ، فَقَالَ: انْطَلِقْ وَاقْرَأْهَا عَلَى النَّاسِ وَقَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: النَّاسُ سَيَتَقاضُونَ إِلَيْكَ فَإِذَا اتَّكَ الْخَصْمَانِ فَلَاتَقْضِ لِرِوَادٍ حَتَّى تَسْمَعَ الْآخِرَ فَإِنَّهُ أَجْدَرُ أَنْ تَعْلَمَ الْحَقَّ.^۷

از طرق اهل سنت نیز روایتی شبیه به همین مضمون نقل شده که علی علیه السلام به

پیامبر خدا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عرض می کند:

يا رسول الله تعثني وانا غلام حديث السن و اسأل عن القضاء و لا أدري ما أجيب؟
قال: ما بد من أن تذهب بها أو اذهب بها، قلت: ان كان لا بد أنا أذهب، قال: انطلق فإن الله يثبت لسانك ويهدي قلبك، ثم قال: انطلق فاقرأها على الناس.^۸

در مقابل، مفسران اهل سنت با استناد به پاره‌ای از روایات اظهار داشته‌اند که حضرت علی فقط مأمور ابلاغ سوره براءت بود و امارت حج، همچنان برعهده ابی‌بکر باقی ماند.^۹ درحالی که بعضی از روایات که در منابع اهل سنت و مآخذ روایی شیعه وجود دارد، با این سخن ناسازگار است. از روایات برمی‌آید پس از آنکه پیام رسول خدا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ توسط امام علی علیه السلام به اطلاع ابوبکر رسید، او به مدینه بازگشت تا علت عزل خود را جويا شود و پیامبر پاسخ داد: جبرئیل نازل شد و گفت: «این پیام را یا خودت یا یکی از خاندانت باید ابلاغ کند». ما در اینجا تنها به نقل دو نمونه از این روایات، یکی از منابع اهل سنت و دیگری از مآخذ شیعی، اکتفا می‌کنیم: در تفسیر

«الدرالمنثور» از علی علیه السلام نقل شده که آن حضرت فرمود:

لما نزلت عشر آيات من براءة علي النبي صلى الله عليه وآله دعا أبابكر رضي الله عنه ليقراها على أهل مكة، ثم دعاني فقال لي: أدرك أبابكر فحيثما لقيته فخذ الكتاب منه. ورجع ابوبكر رضي الله عنه فقال: يا رسول الله نزل في شيء؟ قال: لا ولكن جبرئيل جاءني فقال: لا يؤدي عنك إلا أنت أو رجل منك.^{۱۰}

شیخ مفید در «ارشاد» نقل کرده که پیامبر خدا صلى الله عليه وآله به علی علیه السلام فرمود: «ارکب ناقتي العضاء و ألق أبابكر فخذ براءة من يده و امض بها إلى مكة و انبذ بها عهد المشركين اليهم و خير أبابكر بين ان يسير مع ركابك أو يرجع الي».

وقتی حضرت، پیغام پیامبر را به ابوبکر ابلاغ کرد، او گفت: من بازمی‌گردم. و با نگرانی خدمت رسول خدا بازگشت.^{۱۱}

اینکه پیامبر به عنوان حاکم اسلامی دو نماینده به حج اعزام کرده باشد، یکی به عنوان امیرالحاج و دیگری برای ابلاغ سوره براءة و اعلان چهار مطلب اساسی^{۱۲}، بعید می‌نماید؛ اگر بنا بر اعزام دو نماینده بود، چرا از ابتدا دو نماینده اعزام نشد؟

اگر ابوبکر عزل نمی‌شد، هم امیرالحاج بود و هم مأمور ابلاغ پیام براءة، حال که عزل شد، هر دو مسئولیت برعهده علی علیه السلام نهاده شد. برخلاف پندار برخی از مفسران اهل سنت^{۱۳}، علی علیه السلام تنها به عنوان بستگی فامیلی با پیامبر، مأمور ابلاغ این پیام نشد، بلکه به عنوان نماینده رسول خدا و حاکم اسلامی روانه این مأموریت گردید.

در سال دهم هجری نیز رسول خدا صلى الله عليه وآله خود عازم سفر حج شد و با انجام حجة الوداع همه احکام و مناسک حج را به مسلمانان آموخت و طبعاً حضرت خود امیرالحاج بود.

خلفا و امارت حج

در زمان خلفای بعد از رسول خدا نیز معمولاً حج به امارت و سرپرستی خلفا برگزار می‌شد و گاهی هم افرادی را به جای خود مأموریت می‌دادند؛ مثلاً در سال

۱۱ هـ. ق، عمر بن خطاب، در سال ۱۲ هجری ابوبکر و در سال ۱۳ هـ. ق عبدالرحمان بن عوف امارت حج را برعهده داشتند. در زمان خلافت خلیفه دوم و خلیفه سوم نیز خود خلفا در موسم حج حضور داشتند.

بنابر نقل مسعودی، در سال‌های ۳۶ و ۳۷ هـ. ق عبدالله بن عباس - که قاعدتاً باید از جانب امیرالمؤمنین علی علیه السلام مأمور امارت حج را برعهده گرفته باشد.^{۱۴} ولی معاویه که با حضرت بیعت نکرده بود و از هر فرصتی برای کارشکنی استفاده می‌کرد، یزید بن شجره الرهادی را به‌عنوان امیرالحاج به حج اعزام کرد، بین نماینده خلیفه مسلمین و نماینده غیرقانونی معاویه اختلاف درگرفت که بالأخره مجبور شدند به امامت جماعت شیبۀ بن عثمان بن ابی طلحه رضایت دهند.^{۱۵}

تعجب از بعضی نویسندگان اهل سنت است که این واقعه را شاهی گرفته‌اند بر اینکه عامل و کارگزار، از شئون حکومت نبوده، بلکه به مقتضای مصلحت عموم مسلمین عمل می‌شده است!^{۱۶}

از برخی خطب نهج‌البلاغه استفاده می‌شود که کارگزار امیرالمؤمنین علی علیه السلام در مکه، قثم بن عباس بن عبدالمطلب بود. حضرت طی نامه‌ای دستور می‌دهد در برابر مأموران و جاسوسان معاویه که به مکه آمده و درصدد تحریک مسلمانان‌اند، هوشیار باشد.^{۱۷} همچنین به او می‌فرمایند با مردم حج را اقامه کن، ایام‌الله را به آنان یادآوری کن و سپس آداب برخورد با مردم را به وی گوشزد می‌کنند.^{۱۸} او تا زمان شهادت حضرت، والی مکه بود، پس همان‌طور که پیامبر پیش‌بینی کرده بود، در زمان معاویه و در سمرقند به شهادت رسید.^{۱۹}

در سال ۴۰ هـ. ق که میان امام حسن مجتبی علیه السلام و معاویه اختلاف و نزاع بود، مغیره بن شعبه امارت حج را برعهده گرفت. از این سال تا پایان سلطنت اموی‌ها، معمولاً امارت حج برعهده اعوان و انصار معاویه و افرادی از دودمان بنی‌امیه بود. می‌توان از عتبه بن ابی سفیان، مروان بن حکم، یزید بن معاویه، سعید بن عاص، ولید بن

عتبه و عثمان بن محمد بن ابی سفیان به عنوان امرای حج در این مقطع از تاریخ اسلام نام برد. پس از حادثه جانگداز کربلا، که عبدالله بن زبیر دست به شورش زد و شهر مکه را در اختیار گرفت، تا سالیان درازی امارت حج را خود برعهده داشت. در سال ۷۲ هـ. ق که حجاج بن یوسف ثقفی بر کوفه مسلط شد، امیرالحجاج بود و به نقل مسعودی، پس از وقوف در منا و بازگشت به مکه، طواف خانه خدا را به جا نیاورد. در سال ۷۳ نیز امارت حج برعهده او بود و در همین سال عبدالله بن زبیر را به قتل رساند.

پس از این دوره، نام افرادی چون عبدالملک بن مروان، سلیمان بن عبدالملک بن مروان، ابان بن عثمان بن عفان، ولید بن عبدالملک، عمر بن عبدالعزیز بن مروان، ابوبکر محمد بن عمرو بن حزم، هشام بن عبدالملک، ابراهیم بن هاشم المنخزومی، سلیمان بن هشام بن عبدالملک، ولید بن یزید بن عبدالملک، خالد بن عبدالملک بن حارث، محمد بن عبدالملک بن مروان و افراد دیگری از این قبیل جلب نظر می‌کند.^{۲۰}

هیچ‌یک از خلفای اموی و عباسی، امارت حج را همچون سایر مسئولیت‌های اجتماعی و سیاسی، به افرادی که خارج از تیره و قبیله یا اعوان و انصار خود بودند، واگذار نکردند. بنابر نقل مسعودی، در سال ۲۰۲ هـ. ق، ابراهیم بن موسی بن جعفر، برای اولین بار به عنوان فردی از دودمان ابی طالب، امارت حج را برعهده گرفت. آن هم نه اینکه از ناحیه خلیفه وقت نصب شده باشد، بلکه به واسطه شورش‌هایی که سازماندهی کرده بود، در موسم حج امارت حج را در اختیار گرفت.^{۲۱} او در زمان خلافت مأمون عباسی، مدتی از جانب محمد بن محمد بن زید بن علی که قیام کرده بود، امارت یمن را برعهده داشت.^{۲۲}

محقق و رجالی معاصر، مرحوم تستری فضل و منقبتی را که شیخ مفید برای همه فرزندان امام موسی بن جعفر علیه السلام ذکر کرده، نادرست خوانده و وجوه مختلفی از ضعف ابراهیم بن موسی را بیان کرده است.^{۲۳}

ائمه معصوم و امارت حاج

با حاکمیت خلفای اموی و عباسی، ائمه اطهار علیهم السلام که شایستگی ولایت بر امت را داشتند، به لحاظ عدم بسط ید در امر عزل و نصب امیرالحاج نیز مانند سایر شئون حکومتی دخالت نداشتند. انزوای آنان در جامعه، به خصوص در بعضی از مقاطع تاریخ و عدم دخالت در امور حکومت، باز هم حکام و خلفا را راضی نمی‌کرد. خلفا از اینکه ائمه به لحاظ شخصیت والای علمی و معنوی مورد توجه مردم بوده و محبتشان در قلوب مردم جای دارد، اندوهگین و نگران بودند.

جریان حضور هشام بن عبدالملک در سفر حج معروف است. هنگامی که او پس از طواف، آهنگ استلام حجرالاسود را نمود، با آنکه پسر عبدالملک حاکم و خلیفه بود، به خاطر ازدحام جمعیت از اینکه بتواند خود را به حجرالاسود برساند، ناامید شد. لذا با اطرافیانش به کنار مسجد آمده، در گوشه‌ای به انتظار فرصت مناسبی برای استلام حجرالاسود نشست. در همین اثنا امام سجاد علیه السلام که قصد استلام حجرالاسود را نموده بود، مورد توجه مردم قرار گرفت و راه را برای ایشان باز کردند. حضرت تا کنار حجرالاسود جلو رفت و آن را لمس نمود. هشام که دقایقی پس از ناکامی خود تحمل مشاهده چنین صحنه‌ای را نداشت، از روی تجاهل گفت: «این فرد کیست که مردم برای او راه گشودند؟! اطرافیان نیز برای خوشایند او اظهار بی‌اطلاعی کردند. ولی در همین حال فرزددق، با آنکه شاعر دربار محسوب می‌شد، نتوانست این بی‌اعتنایی و تجاهل را نادیده بگیرد و در قصیده‌غرایبی در فضیلت امام سجاد علیه السلام، به معرفی آن حضرت پرداخت:

یا سائلی أين حلّ الجود و الكرم	عندي بيان اذا طلا به قدموا
هذا الذي تعرف البطحاء وطأته	و البيت يعرفه و الحلّ و الحرم
هذا ابن خير عباد الله كلهم	هذا التقيّ النقيّ الطاهر العلم
هذا ابن فاطمة ان كنت جاهله	بجدّه انبياء الله قد ختموا ^{۲۴}

در سال ۱۴۰ هـ. ق نیز امام صادق علیه السلام که در موسم حج حضور داشت، هنگام عزیمت از عرفات به مشعر، مرکبش دچار مشکل شد و حضرت از مرکب فرود آمد. اسماعیل بن علی بن عبدالله بن عباس که امیرالحاج بود، و قدری جلوتر حرکت می‌کرد، متوجه حضرت شد، به انتظار ایستاد. امام صادق علیه السلام سرش را بلند کرده، فرمود: «انَّ الإِمامَ إِذَا دَفَعَ لَمْ يَكُنْ لَهُ أَنْ يَقِفَ إِلَّا بِالْمَزْدَلِفَةِ»^{۲۵}؛ «امیرالحاج وقتی حرکت آغاز کرد، نباید تا مزدلفه توقف نماید».

اما او به احترام حضرت ایستاد تا ایشان سوار بر مرکب شده و حرکت کردند. «امام» در روایات حج، «امیرالحاج» است و فقها و محدثان بر این مطلب تصریح کرده‌اند. علامه محمدتقی مجلسی می‌گوید: «غالباً در کتاب حج که امام گویند، مراد از آن امیرالحاج است».^{۲۶} صاحب جواهر نیز می‌گوید: «المراد بالإمام امیرالحاج كما صرح به غیر واحد».^{۲۷} همچنین صاحب حدائق می‌گوید: «والمراد بالإمام هنا هو من يجعله الخليفة والياً علی الموسم لا الامام حقيقة و ان كان متحلاً».^{۲۸}

در عین حال، پیشوایان معصوم به همراه مردم در سفر حج حضور داشتند و اعمال و مناسک حج را به جا می‌آوردند و مخالفتی از سوی آنان در رابطه با امرای حج نقل نشده است؛ چرا که اساس و پایه مشروعیت خلفا مورد اشکال است و امیرالحاج تنها نماینده خلیفه در موسم حج است. بلکه در پاره‌ای از موارد، تأیید نسبی آنان به معنای آنکه حجاج بیت‌الله الحرام در امر حج به هر حال امیری دارند و باید برای نظم در امور تابع او باشند، استفاده می‌شود.

دولت عثمانی و امارت حجاج

در اعصار بعدی نیز اهتمام خلفا به نصب امیرالحاج در تاریخ ثبت شده است. نصب امیرالحاج، علاوه بر جهات گوناگونی که در موسم حج و در مکه دارد (و در مباحث آینده مطرح خواهد شد) در گذشته برای حفاظت و مراقبت از کاروان‌های حج در بین راه بوده است. با توجه به دشواری سفرها در گذشته و خطرات فراوانی که جان و مال

مسافران را تهدید می‌کرد، وجود فردی به‌عنوان امیرالحاج را لازم می‌دانستند؛ به‌طوری که در زمان خلافت عثمانی، سالیان درازی افرادی را به این مسئولیت می‌گماشتند و او به‌همراه هزاران سرباز، همراه کاروانیان حرکت می‌کرد و بین راه وظیفه حفاظت و مراقبت از جان و مال مسافران از دستبرد سارقان و راهزنان و گاهی تعدی قبایل بین راه را به عهده داشت. گاهی قبایل بین راه به علل و انگیزه‌های مختلف از کاروانیان حج، مطالبه مال می‌کردند و در صورت ممانعت آنان، متعرض مسافران حج می‌شدند. به‌لحاظ مسئولیت سنگینی که امیرالحاج برای حفظ سلامت کاروان‌ها در رفت و برگشت برعهده داشت، همه‌ساله بین صاحب‌منصبان عثمانی، اختلافات زیادی برای آنکه چه کسی صلاحیت تصدی این منصب را دارد، درمی‌گرفت.^{۲۹}

فصل دوم: «امیرالحاج» در فقه شیعه

در روایات و کتب فقهی شیعه و اهل سنت، احکامی که غالباً استحبایی است، برای امیرالحاج وجود دارد که به بعضی از آنها اشاره می‌شود.

«یوم الترویبه» و اقامه نماز ظهر و عصر در منا

حجاج در روز هشتم ذی‌حجه (یوم‌الترویبه) در مکه مکرمه، احرام حج بسته و عازم سرزمین منا می‌شوند، شب را در این سرزمین می‌مانند و پس از طلوع آفتاب روز عرفه، عازم سرزمین عرفات می‌شوند. یکی از آداب احرام حج، آن است که پس از اقامه نماز ظهر و عصر در مسجدالحرام محرم می‌شوند، اما امیرالحاج از این حکم مستثناست. علاوه بر اینکه در این زمینه روایات متفاوت است، برخی اقامه نماز در مسجدالحرام را مستحب شمرده و برخی در منا شایسته توصیف کرده‌اند. فقها در مقام جمع بین روایات و به قرینه روایات دیگری که درباره امیرالحاج وجود دارد، در مسئله قائل به تفصیل شده و اقامه نماز در مکه را بر حجاج و اقامه نماز در منا را بر امیرالحاج حمل کرده‌اند و البته بعضی از فقها نیز حجاج را در اقامه نماز در مسجدالحرام یا منا مخیر دانسته‌اند.^{۳۰}

اقوال فقها

صاحب جواهر فتوا به «عدم جواز اقامه نماز در غیر منا توسط امیرالحاج» را به شیخ طوسی که در سه کتاب «تهذیب» و ظاهر «نهایه» و «مبسوط» آمده، نسبت داده است.^{۳۱} ولی ظهور عبارت «نهایه» و «مبسوط» در عدم جواز پذیرفته نیست. در نهایه آمده است: «یستحب لمن أراد الخروج إلى منى ألا يخرج من مكة حتى يصلي الظهر يوم التروية بها ثم يخرج إلى منا إلا الامام خاصة فإنّ عليه أن يصلي الظهر والعصر يوم التروية بمنى و يقیم بها إلى طلوع الشمس من يوم عرفة».^{۳۲}

در عبارت فوق سخن در آداب خروج به مناست. بر حجاج مستحب است که در روز ترویبه نماز ظهر را در مکه بخوانند، سپس به طرف منا حرکت کنند، اما امام (امیرالحاج) نماز ظهر و عصر روز ترویبه را در منا می خواند و در همان جا رحل اقامت می افکند تا بعد از طلوع روز عرفه. حکمی استحبابی از امیرالحاج نفی می شود و حکمی دیگر بر او اثبات می گردد.

قاعدتاً سنخ حکمی که برای او اثبات می شود، از سنخ همان حکمی است که او را از آن استثنا کرده اند. پس «علیه» در عبارت شیخ، ظهور در «وجوب» ندارد، بلکه به قرینه صدر، ظهور در «استحباب» دارد.

شاهد دیگر آنکه چند سطر بعد، در خصوص زمان حرکت از منا به عرفات می گوید: «و یستحب للإمام أن يخرج من منى إلا بعد طلوع الشمس من يوم عرفة و من عدا الامام يجوز له الخروج بعد أن يصلي الفجر بها و موسع له أيضاً إلى طلوع الفجر».^{۳۳} پس عبارت مورد استناد، اساساً در سیاق احکام استحبابی حرکت از مکه به منا و از آنجا به عرفات است و احتمال آنکه یکی از احکام مذکور در بین سایر احکام استحبابی، حکم وجوبی باشد، بعید می نماید.

عبارت «مبسوط» نیز شبیه عبارت «نهایه» است. می فرماید:

و یستحب اذا أراد الخروج إلى منى أن لا يخرج من مكة حتى يصلي الظهر يوم التروية بها

فاذا صَلَّى الظهر يوم التروية بمكة خرج متوجّهاً إلى منى، و على الامام أن يخرج من مكة قبل الظهر حتى يصلي الظهر والعصر معاً في هذا اليوم بمنى و يقيم بها إلى طلوع الشمس من يوم عرفة.^{۳۴}

شاهد دیگری که می‌توان بر عدم دلالت عبارات فوق بر «وجوب اقامه نماز ظهر در منا بر امیرالحاج» ذکر کرد، اینکه برخی از فقهای عصر اخیر که برخلاف شهرت بین اصحاب که اقامه نماز ظهر در منا را بر امیرالحاج مستحب می‌دانند، آن را واجب شمرده و علی‌القاعده باید فقهای قائل بر وجوب را نیز معرفی کند که تنها به عبارت شیخ طوسی در تهذیب اشاره دارد و از دو کتاب نهاییه و مبسوط سخنی به میان نمی‌آورد.^{۳۵} البته عبارت «تهذیب» بر «عدم جواز اقامه ظهر در غیر منا بر امیرالحاج» دلالت دارد، می‌فرماید: «فاما الامام فانه لا يجوز له أن يصلي الظهر يوم التروية إلا بمنى و كذلك صلوة الغداة يوم عرفة و يقيم إلى بعد طلوع شمس ثم يغلوا إلى عرفات».^{۳۶}

نکته‌ای که «وجوب اقامه نماز در منا بر امیرالحاج» را در این عبارت تضعیف می‌کند، عطف «نماز صبح روز عرفة» و «ماندن تا بعد از طلوع خورشید» بر «لا يجوز له أن يصلي الظهر يوم التروية إلا بمنى» است، با آنکه فقها آن را واجب نشمرده و روایتی هم ظاهر در این معنا نیست. درحالی که روایات متعددی بر لزوم اقامه نماز ظهر در منا وجود دارد که از سوی برخی مورد استدلال قرار گرفته است. اگر شیخ طوسی نیز با استناد به روایات فوق، قائل به وجوب شده باشد، عطف دو مسئله یاد شده بر این مطلب، درحالی که دلیلی ندارد، بعید به نظر می‌رسد. از این رو ممکن است عطف این دو مسئله که مستحب‌اند، شاهی بر عدم دلالت «لا يجوز... إلا بمنى» بر وجوب باشد. بلکه همان‌طور که علامه احتمال داده، بر «شدت استحباب» دلالت کند^{۳۷}، پس حمل کلام شیخ بر شدت استحباب برخلاف سخن بعضی از فقها که آن را بی‌وجه دانسته‌اند^{۳۸}، چندان هم بلاوجه نیست. صاحب جواهر نیز ضمن تأیید سخن علامه، لفظ «لاینبغی» و امثال آن در روایات و نیز اجماع فقها غیر از شیخ را شاهد گرفته است.^{۳۹}

بنابراین اگر از اشکالات و شبهات فوق صرف‌نظر کنیم، تنها شیخ طوسی در کتاب تهذیب قائل به وجوب میان قدما و متأخران است. بسیاری از فقها یا مسئله را مورد بحث قرار نداده‌اند یا قائل به استحباب شده‌اند. البته صاحب حدائق پس از نقل روایات مسئله، آنها را ظاهر در وجوب دانسته و اظهار داشته: «و هذه الاخبار كلها كما ترى ظاهر الدلالة في الوجوب ... فالقول بالوجوب ليس ببعيد عملاً بظاهرها كما لا يخفي».^{۴۰}

بررسی اجماع

اجمالاً روایات را بررسی خواهیم کرد، اما با توجه به اینکه بعضی از روایات دلالت بر وجوب دارند، چرا مشهور بین فقها، «استحباب» است؟ آیا چنان که برخی ادعا کرده‌اند، مسئله اجماعی است، به طوری که قول به «استحباب» متصل به زمان معصوم باشد و تقریر معصوم از آن استفاده شود؟ اگر چنین اجماع حجتی اثبات شود، البته در بررسی روایات باید دقت بیشتری نمود و مخالفت با اجماع دشوار خواهد بود. اما مسئله عمده آن است که آیا اجماعی در مسئله ثابت است یا نه؟ قبل از شیخ بسیاری از فقها اصلاً متعرض این مسئله نشده‌اند.

شیخ طوسی خود در کتاب «الجمل و العقود» قائل به استحباب شده و می‌گوید: «ينبغي للإمام ان يصلي الظهر و العصر يوم التروية بمنى ... و ينبغي أن لا يخرج الإمام من منى إلا بعد طلوع الشمس من يوم عرفة...».^{۴۱}

کلینی از میان روایات فقط دو روایت را نقل کرده که یکی ظهور در وجوب دارد.^{۴۲} شیخ صدوق نیز فقط یک روایت نقل کرده که دال بر وجوب نیست و با استحباب نیز سازگار است.^{۴۳} ولی غیر از این دو اثر روایی، در هیچ‌یک از کتب «فقه‌الرضا» منسوب به امام هشتم علیه السلام، «المقنع» و «الهدایه» از شیخ صدوق، «المقنعه» از شیخ مفید، «جمل العلم و العمل»، «الانتصار»، «المسائل الناصریات» از سیدمرتضی و «الکافی» از ابوالصلاح حلبی مطرح نشده است.^{۴۴} پس از شیخ طوسی نیز غالباً متعرض این مسئله نشده‌اند.

ابن ادريس نیز قائل به استحباب اقامه نماز ظهر در مکه برای حجاج شده و امام را استثنا کرده و می گوید: «فانّ عليه أن يصلي الظهر و العصر يوم التروية بمنى و يقيم بها إلى طلوع الشمس استحباباً لا إيجاباً من يوم عرفة».^{۴۵}

قاضی ابن براج نیز در «مهدب» عبارتی شبیه عبارت ابن ادريس دارد: پس از افضل شمردن خروج از مکه پس از اقامه ظهر در روز هشتم ذی حجه، امام را استثنا کرده، می گوید: «فانّ عليه أن يصلي الظهر و العصر بمنى و يقيم بها إلى طلوع الشمس من يوم عرفة ثم يمضي إلى عرفات».^{۴۶}

برخی از فقها نیز فقط مسئله باقی ماندن امام در منا تا طلوع خورشید را مطرح کرده اند و اصلاً متعرض مسئله حرکت امام در روز ترویه قبل از ظهر و اقامه نماز در منا نشده اند؛ مانند کیدری در «اصباح الشیعه».^{۴۷}

بنابراین، اجماعی در مسئله ثابت نیست و البته در کلمات فقها نیز چنین ادعایی به چشم نمی خورد؛ غیر از صاحب جواهر که بدان اشاره شد، غالباً مسئله را مشهور شمرده اند. ولی با بررسی اقوال روشن شد که حتی میان قدما شهرتی نیز ثابت نیست و تنها بین متأخرین شدت یافته است.

روایات مسئله

۱. معاویة بن عمار از امام صادق عليه السلام نقل می کند که حضرت فرمود: «علی الإمام أن يصلي الظهر يوم التروية بمسجد الخيف و يصلي الظهر يوم النفر في المسجد الحرام».^{۴۸}

لفظ «علی الإمام» ظهور در جعل تکلیف الزامی بر امیرالحاج دارد؛ یعنی وظیفه امام است که نماز ظهر را در روز ترویه در مسجد خیف بخواند. البته این تعبیر با وظیفه غیرالزامی و استحباب هم سازگار است؛ اگر روایات دیگری که ظهور بیشتری در وجوب دارند، نبود، نمی توانستیم به این روایت اکتفا کنیم؛ به ویژه که روایات دال بر استحباب هم وجود دارد.

علامه محمدتقی مجلسی روایت را برای استحباب مؤکد حمل کرده و همین حمل نشان می‌دهد که این تعبیر ظهور بیشتری در «وجوب» دارد.

۲. جمیل بن دراج از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که حضرت فرمود: «عَلَى الْإِمَامِ أَنْ يَصَلِّيَ الظُّهْرَ بَمَنَى وَبَيْتِهَا وَيُصْبِحَ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ ثُمَّ يَخْرُجَ إِلَى عَرَافَاتٍ».^{۴۹}
دلالته این روایت مثل روایت اول است.

۳. معاویه بن عمار از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که حضرت فرمودند: «... وَالْإِمَامُ يَصَلِّيُ بِهَا الظُّهْرَ لَا يَسَعُهُ إِلَّا ذَلِكَ وَمَوْسَعٌ لَكَ أَنْ تَصَلِّيَ بِغَيْرِهَا إِنْ لَمْ تَقْدِرْ...».^{۵۰}
این روایت در مقایسه با روایات قبلی، دلالت قوی‌تری بر «وجوب» دارد؛ چون تعبیر روایت چنین است: «امام نماز ظهر را در منا می‌خواند، آزاد نیست که در محل دیگری بخواند. ولی تو می‌توانی آن را در محل دیگری بخوانی، اگر نتوانستی در منا به‌جا آوری».

۴. محمد بن مسلم از امام باقر یا امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که حضرت فرمودند: «لَا يَنْبَغِي لِلْإِمَامِ أَنْ يَصَلِّيَ الظُّهْرَ يَوْمَ التَّرْوِيَةِ إِلَّا بِمَنَى وَبَيْتِهَا إِلَى طُلُوعِ الشَّمْسِ».^{۵۱}

۵. جمیل بن دراج از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که حضرت فرمودند: «يَنْبَغِي لِلْإِمَامِ أَنْ يَصَلِّيَ الظُّهْرَ مِنْ يَوْمِ التَّرْوِيَةِ بِمَنَى وَبَيْتِهَا وَيُصْبِحَ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ ثُمَّ يَخْرُجَ».^{۵۲}
این دو روایت ظهور در استحباب دارند. برخی از فقها ظهور روایت اول را بر استحباب ضعیف توصیف کرده‌اند؛ به طوری که نمی‌تواند با روایات سه‌گانه‌ای که بر وجوب دلالت داشتند، معارضه نماید. بلکه شاید روایت بر وجوب دلالت نکند، نه اینکه بر استحباب هم دلالت داشته باشد که در این صورت نوبت به تعارض نخواهد رسید.^{۵۳}

ولی این سخن را نمی‌توان نسبت به روایت دوم مطرح کرد؛ چرا که روایت اخیر ظهور در استحباب دارد. اما درعین حال نمی‌تواند با روایات متعدد یاد شده معارضه کند. از این رو روایات دال بر وجوب ترجیح دارند.

۶. محمد بن مسلم می‌گوید: از امام باقر علیه السلام پرسیدم: آیا پیامبر خدا صلی الله علیه و آله در روز ترویبه نماز ظهر را در منا خواند؟ فرمود: «نعم و الغداة بمنى يوم عرفة».^{۵۴}

البته فعل پیامبر، اعم از وجوب و استحباب است. لذا از این روایت فقط مطلوبیت استفاده می‌شود.

نتیجه‌گیری

چون در مسئله، اجماعی بر «استحباب» ثابت نیست و تنها از شهرت برخوردار است، آن هم نه شهرتی قابل توجه در میان قدماء، بلکه شهرتی در میان متأخرین، از طرفی مستند فقها در اظهار نظر روایات موجود در کتب و منابع حدیثی است، از این رو باید به آنچه از روایات استفاده می‌شود، ملتزم شد. از روایات چنان‌که گذشت، «وجوب اقامه نماز ظهر و عصر در منا بر امیرالحاج در روز ترویبه» اثبات می‌شود. گرچه بسیاری از فقها به لحاظ عدم ابتلا این فرع را مطرح نکرده‌اند. اما میان فقهای معاصر برخی از محققان چنین فتوا داده‌اند:

بر امیرالحاج لازم است که احرامش را از مقداری قبل از ظهر روز ترویبه به تأخیر نیندازد و نماز ظهر و عصر را در منا به جا آورد و تا طلوع آفتاب روز نهم در منا بماند و بر دیگران مستحب است که اگر مشقتی ندارد، قبل از ظهر محرم شده، نماز ظهر و عصر را در منا بخوانند و در صورت مشقت، بعد از نماز محرم گردند.^{۵۵}

گویا در این مسئله از استاد خویش تبعیت کرده‌اند؛ مرحوم محقق داماد پس از بحث از روایات، چنین نتیجه گرفته‌اند: «فتبن أنّ الحقّ هو الوجوب بلا احتیاج إلى التصرف في الرواية».^{۵۶} بر این حکم الزامی، حکم‌هایی را نیز به صورت احتمال مطرح کرده‌اند؛ مثل:

- امیرالحاج برای آنکه امارتش ثابت شود، باید قبل از همه به سرزمین منا رود و آنچه را موجب رفاه حجاج می‌شود، فراهم آورد و وضعیت مناسب برای عزیمت

دیگران را مهیا نماید.

- چون استحباب نماز در منا برای همه حجاج ثابت است، امیرالحاج باید قبل از دیگران وارد منا شود و با حرکت خود به سمت منا دیگران را تشویق نماید تا هرچه زودتر برای اقامه نماز عازم منا شوند و به او اقتدا نمایند و جماعتی باشکوه و عظمت برپا دارند.

با وجود چنین حکم و مصالحی، «وجوب» بعید نیست.^{۵۷}

ناگفته نماند اگر کسی بتواند اعراض اصحاب را از این روایات اثبات کند، التزام به وجوبی که از روایات استفاده می‌شود، دشوار خواهد بود. اما با توجه به اینکه بیشتر قدامت مسئله را مطرح نکرده‌اند و افراد نادری از آنان مثل شیخ که مسئله را مطرح نموده‌اند، قائل به وجوب شده‌اند، اثبات اعراض اصحاب مشکل است. بنابراین بعید نیست که این حکم را بر امیرالحاج واجب بشماریم.

ماندن در منا تا طلوع آفتاب روز عرفه

مشهور بین فقهای شیعه آن است که مستحب است امیرالحاج پس از ورود به منا در روز هشتم ذی‌حجه تا طلوع آفتاب روز عرفه در منا بماند و تا قبل از طلوع از منا خارج نشود. ولی حجاج دیگر می‌توانند پس از طلوع فجر به سمت عرفات حرکت کنند. هرچند درباره آنان نیز ماندن تا طلوع آفتاب استحباب دارد. اما این حکم درباره امیرالحاج مورد تأکید قرار گرفته است. محقق حلی در «شرایع» می‌گوید: «وَأَنْ يَمْضِيَ إِلَى مَنَا وَبَيْتِهَا لَيْلَتَهُ إِلَى طُلُوعِ الْفَجْرِ مِنْ يَوْمِ عَرَفَةَ لَكِنْ لَا يَجُوزُ وَادِي مُحَسَّرٍ إِلَّا بَعْدَ طُلُوعِ الشَّمْسِ ... وَاِذَا الْإِمَامُ يَسْتَحَبُّ لَهُ الْإِقَامَةُ بِهَا إِلَى طُلُوعِ الشَّمْسِ».^{۵۸}

صاحب جواهر آن را «مستحب مؤکد» شمرده و دلیل آن را صحیحه جمیل بن دراج - که پیش‌تر آوردیم (روایت دوم) - و روایتی از دعائم الاسلام دانسته است.^{۵۹} در این روایت علی ع می‌فرماید: «إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ غَدَا يَوْمَ عَرَفَةَ مِنْ مَنَا فَصَلَّى الظُّهْرَ بِعَرَفَةَ لَمْ يَخْرُجْ مِنْ مَنَا حَتَّى طَلَعَتِ الشَّمْسُ».^{۶۰}

همچنین روایت موثقه اسحاق بن عمار از امام صادق ع که حضرت فرمود: «مَنْ السَّنةَ أَنْ لَا يَخْرُجَ الْإِمَامُ مِنْ مَنَى إِلَى عَرَفَةَ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ».^{۶۱}

علاوه بر سه روایت مذکور، بعضی از روایاتی که قبلاً نقل کردیم نیز بر این مطلب دلالت داشتند (مثل روایات چهارم و پنجم).

اما روایات بر بیش از استحباب دلالت ندارند. روایت جمیل بن دراج، هرچند با تعبیر «عَلَى الْإِمَامِ» مطلب را بیان می‌کند، اما این تعبیر لزوماً به معنای وجوب نیست. روایت دعائم نیز گذشته از ضعف سندی، بیانگر فعل رسول الله ص است که بر مطلوبیت دلالت دارد و الزام را اثبات نمی‌کند. در روایت موثقه نیز مراد از «مَنْ السَّنةَ» یا اشاره به این است که این عمل، در برابر حکمی که از آیات قرآن استفاده می‌شود، از سنت پیامبر است یا به معنای استحباب در برابر وجوب است. البته اگر چنین اصطلاحی در روایات مرسوم باشد، در روایات چهارم و پنجم، در بحث قبلی نیز که با تعبیر «یَنْبَغِي» همراه است، چیزی بیش از استحباب استفاده نمی‌شود. به علاوه که در این مسئله ظاهراً کسی قائل به وجوب نشده است، جز عبارتی از «تحریر» نوشته علامه حلی که به تعبیر صاحب ریاض اشعار در وجوب دارد.^{۶۲}

ماندن در مشعرالحرام تا طلوع آفتاب روز دهم

پس از وقوف اختیاری مشعر، بنابر روایات، بهترین وقت برای حرکت از مشعر به سمت سرزمین منا، روز عید قربان و نزدیک طلوع آفتاب است.^{۶۳} ولی امام (امیرالحاج) باید افاضه از مشعر را تا طلوع آفتاب به تأخیر بیندازد. محقق در شرایع می‌گوید: «و يُسْتَحَبُّ لِمَنْ عَدَا الْإِمَامَ الْإِفَاضَةَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ بِقَلِيلٍ وَلَكِنْ لَا يَجُوزُ وَادِي مُحَسَّرٍ إِلَّا بَعْدَ طُلُوعِهَا وَالْإِمَامُ يَتَأَخَّرُ حَتَّى تَطْلُعَ».^{۶۴}

هرچند وجوب تأخیر را صریح عبارت شیخ در نهاییه و مبسوط، ابن حمزه در «وسیله»، قاضی ابن براج در «مهذب»، و ظاهر عبارت شیخ در «الجمل و العقود» و ابن

زهره در «غنیه» و یحیی بن سعید در «جامع» شمرده‌اند و شیخ صدوق و پدرش، مفید، سیدمرتضی، سلار و حلبی نیز مطلقاً تأخیر را بر همگان لازم شمرده‌اند^{۶۵}، اما در مورد وظیفه امیرالحاج یک روایت بیشتر به چشم نمی‌خورد. جمیل بن دراج از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که حضرت فرمود: «ینبغی للإمام أن یقف بجمع حتی تطلع الشمس و سائر الناس أن شاءوا عجلوا و ان شاءوا ائخروا»^{۶۶}.

هر چند مطلب با «ینبغی» آغاز شده، اما از اینکه دیگران را مخیر نموده‌اند که قبل از طلوع آفتاب حرکت کنند یا بعد از طلوع آفتاب، نشان می‌دهد که امیرالحاج مخیر نیست و معیناً باید تا طلوع آفتاب بماند.

با توجه به اینکه «ینبغی» در روایات غیر از اصطلاح آن در لسان فقهای متأخرین است و با وجوب نیز سازگار می‌باشد، بعید نیست که «وجوب ماندن تا طلوع خورشید بر امیرالحاج» استفاده شود؛ به‌ویژه که معلوم نیست «قول به استحباب» در مقایسه با «قول به وجوب» از شهرت بیشتری برخوردار باشد. گویا هر دو قول، طرفدارانی دارد. گویا امیرالحاج باید در مشعرالحرام بماند و همه را روانه منا کند و سپس خود حرکت نماید.

ولی از طرف دیگر، با توجه به آنکه یک روایت بیشتر در این زمینه نقل نشده و از نظر سند نیز مرسل است و قابل اعتماد و استناد نیست، نمی‌تواند با اطمینان مدرک فتوای به وجوب قرار گیرد. اما حکم به استحباب بنا بر تسامح در ادله سنن، محذوری ندارد. البته اگر کسی از روایات مطلق که در این زمینه وجود دارد و درباره زمان عزیمت همه حجاج، اعم از امیرالحاج و دیگران سخن می‌گوید، «وجوب ماندن تا طلوع آفتاب» را استفاده کند، چنانچه برخی از قداما قائل شده‌اند، تکلیف همگان روشن خواهد شد.

ثبوت هلال ذیحجه با حکم امیرالحاج

یکی از مسایلی که در حج از اهمیت فراوانی برخوردار است، مسئله ثبوت هلال ذی‌حجه است؛ زیرا زمان وقوف در عرفات، مشعر و منا و اعمال مناسک حج، همگی بر این مسئله توقف دارد. باتوجه به اجتماعی بودن مراسم حج و لزوم وحدت و

هماهنگی میان حجاج بیت‌الله الحرام که شواهد و قرائن زیادی بر آن وجود دارد - و جلوگیری از تفرقه و تشتت، و برای نیل به اهداف متعالی حج، از آن جمله اجتماع با شکوه مسلمانان در منا و عرفات و اعلام برائت و انزجار از دشمنان اسلام و مسلمین، مسئله «ثبوت هلال ماه ذی‌حجه» و رأی واحد در این زمینه اهمیت فوق‌العاده دارد. در بعضی از روایات از یکسانی روز عید فطر و عید قربان سخن گفته شده، راوی از امام باقر علیه السلام سؤال می‌کند: «ما در بعضی از سال‌ها در روز اضحی تردید می‌کنیم، چه باید کرد؟» راوی می‌افزاید: «وقتی خدمت حضرت رسیدم و بعضی از اصحاب و یاران در آن روز قربانی می‌کردند، حضرت فرمودند: «الفطر يوم يفطر الناس والأضحى يوم يضحي الناس و الصوم يوم يصوم الناس».^{۶۷}

به همین مضمون، روایاتی در منابع اهل سنت نیز مشاهده می‌شود.^{۶۸} از چنین روایاتی بر می‌آید که وحدت رویه در امر رمضان، عید فطر و عید قربان و احکام و مناسک آن در موسم حج لازم است و نباید انسان خود را از اجتماع مردم جدا کند و چنین وحدت رویه‌ای تنها با حکم حاکم و امیرالحاج در امر هلال ماه، امکان‌پذیر است. واگذاری ثبوت هلال به دو شاهد عادل و امثال آن، چون نمی‌تواند حلول ماه را بر همگان ثابت نماید، اختلاف و تشتت را به دنبال دارد؛ از شواهد و قرائن بر می‌آید که مسئله ثبوت هلال، امر فردی نیست تا هرکسی تکلیف خود را با دو شاهد عادل روشن کند. بلکه مسئله‌ای اجتماعی و مربوط به جامعه اسلامی است. با وجود حاکم عادل جامع‌الشرایط، وظیفه انسان پیروی و تبعیت است و در فرض حاکمیت حاکمان جائز نیز چه بسا از باب تقیه، اطاعت ضروری باشد. به هر حال تأمل در این مسئله که آیا «ثبوت هلال ذی‌الحجه» بدون حکم حاکم یا نماینده او (امیرالحاج) می‌تواند امور حج را سامان بخشد و مشکلات و دشواری‌هایی را به‌همراه ندارد و آیا بدون حکم او امور حج به‌درستی سامان می‌یابد، لازم و ضروری است و فعلاً مجال فحص و تحقیق در این زمینه نیست. اما اجمالاً اینکه نصب امیرالحاج امر رایجی بوده و ائمه معصومین علیهم السلام نیز

در موسم حج حضور می‌یافتند و مخالفتی از ایشان در انجام اعمال حج با عموم مردم از نظر زمان انجام اعمال یا کیفیت آنها نقل نشده، بلکه همراهی آنان با دیگران در روایات به چشم می‌خورد. این همه شاهد و تأییدی است بر لزوم وحدت و هماهنگی بین حجاج در امور حج.

نیاز به توضیح ندارد که امروزه «امیرالحاج» به معنای واقعی آن، که امر همه حجاج بیت‌الله الحرام را برعهده داشته باشد، وجود ندارد؛ چراکه جهان اسلام از داشتن حاکم واحد و مبسوط‌الید محروم است. در حال حاضر، با اختلافی که بر جهان اسلام حاکم است و مقرراتی که در سرزمین حجاز وجود دارد، هر کشوری سرپرستی را برای حجاج خود نصب نموده تا امور مربوط به حجاج خود را سامان بخشد. البته اگر عنوان «امیرالحاج» بر چنین سرپرستی هم صادق باشد، ثبوت لااقل پاره‌ای از احکامی که در این فصل مطرح می‌شود، بر چنین فردی، بعید نیست. اما حکم به ثبوت هلال ماه، امروزه از سوی حاکمان حجاز صورت می‌گیرد و حجاج بیت‌الله الحرام و امرای آنها نیز در این زمینه بدان اکتفا می‌کنند.

سخنرانی امیرالحاج

بر امیرالحاج مستحب است که در چهار روز از موسم حج، برای مردم سخنرانی کند. شیخ طوسی روایتی از جابر را مستند این حکم قرار داده که بنابراین نقل، امیرالحاج در روز هفتم ذی‌الحجه، روز عرفه، روز عید قربان در منا و روز نفر اول (کوچ کردن حجاج در روز دوازدهم) از منا به مکه برای مردم سخنرانی می‌کند و آنان را با اعمال و مناسک و وظایف آشنا می‌سازد. شهید اول در این باره می‌گوید:

بهرتر است امیرالحاج از کیفیت کوچ کردن و وداع سخن بگوید (در روز دوازدهم)، آنان را به اطاعت از خداوند، و اینکه حج را با استقامت به پایان ببرند و بعد از حج بهتر از قبل از حج باشند و بر وعده‌های خویش با خداوند وفا نمایند، تشویق و تحریض

کند.^{۶۹}

امروزه این مهم، به‌ویژه در امر آموزش حجاج بیت‌الله الحرام، در زمینه‌های مختلف معارف و احکام حج و تاریخ حجاز و حرمین شریفین توسط روحانیون کاروان‌ها انجام می‌گیرد. گرچه عنوان امیرالحاج برایشان صدق نمی‌کند، اما در شرایط کنونی امکان سخن گفتن امیرالحاج و سرپرست هر گروهی از حجاج از کشورهای مختلف در مواضع یادشده، امکان‌پذیر نیست. روحانیون کاروان‌ها به عنوان نمایندگان او به این مهم مبادرت می‌ورزند.

نماز ظهر روز سیزدهم در مسجدالحرام

افزون بر احکام یادشده، که مستقیماً در روایات باب حج آمده است و شیخ حر عاملی نیز برای هرکدام باب جداگانه‌ای گشوده و روایات مربوط به آن را نقل کرده است.^{۷۰} احکام دیگری نیز در لابه‌لای روایات و کتب فقهی به چشم می‌خورد که اشاره به آنها نیز خالی از لطف نیست.

علامه حلی کوچ کردن امام در روز سیزدهم از منا به مکه را قبل از زوال ظهر برای اقامه نماز ظهر در مسجدالحرام خوب توصیف کرده تا مردم را از کیفیت وداع آگاه سازد.^{۷۱}

البته دلیلی بر این حکم استحبابی یا حکمت آن نقل نکرده، ولی به نظر می‌رسد ذیل روایت معاویه بن عمار که قبلاً نقل کردیم (روایت اول) مستند این حکم باشد: «علی الامام أن... و یصلی الظهر یوم النفر فی المسجد الحرام».^{۷۲}

شیخ حر عاملی همچنین با نقل روایتی، «کراهت مکی بودن امیرالحاج» را استفاده کرده و عنوان باب قرار داده است.

عمر بن یزید از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که حضرت فرمودند: «لایلی الموسم المکی».^{۷۳}

از طرفی چنان‌که گذشت امام علی علیه السلام در زمان حکومت خود قثم بن عباس را والی

مکه قرار داد و لافل یک مرتبه او را مأمور برگزاری مراسم حج کرد. در حالی که او مقیم مکه بود.

فصل سوم: «امیرالحاج» در فقه اهل سنت

علمای اهل سنت نیز با صراحت «امام» را در بحث حج بر کسی که متصدی امر حج است، حمل کرده‌اند؛ برای نمونه در یکی از آثار فقهی اهل سنت آمده است: «الإمام هیهنا الوالی الذی الیه أمر الحج من قبل الإمام».^{۷۴} سپس بعضی از احکام مربوط به او را مورد بحث قرار داده است.

غیر از احکام استحبابی که در کتب فقهی اهل سنت درباره امیرالحاج به چشم می‌خورد، در بعضی از آثار و تألیفات آنان که در موضوع حکومت و شئون و اختیارات آن نگاشته شده، از امارت حج سخن گفته شده است. ماوردی و ابویعلی در «الاحکام السلطانیة»^{۷۵} ولایت در امر حج را در دو زمینه دانسته‌اند:

۱. ولایت بر حرکت دادن حجاج که نوعی ولایت سیاسی و زعامت تدبیر است.

۲. ولایت بر اقامه حج.

مرور اجمالی بر این بحث، که شاید تنها اثری باشد که در این باره به تفصیل بحث کرده، خالی از فایده نیست. در نوع اول از ولایت، شرایطی چون مطاع بودن، صاحب نظر بودن، شجاعت داشتن و هیبت و هدایتگری در امیرالحاج، معتبر شمرده شده است. آن‌گاه چند مورد را به‌عنوان حقوق والی حج بر حجاج بر شمرده، که به بعضی از آنها اشاره می‌شود:

الف) جمع کردن مردم در مسیر حج و حرکت دادن آنها برای جلوگیری از تفرق و پراکندگی.

ب) مرتب کردن آنها در مسیر حج و منزل دادن به آنان در مسیر راه؛ به طوری که هر گروهی رئیسی داشته باشند.

ج) مدارا با حجاج برای مراعات حال ضعفا.

د) مراقبت از ایشان، از شر اشرار و راهزنان.

ه) ایجاد صلح بین کسانی که با یکدیگر نزاع و اختلاف پیدا می‌کنند و قضاوت بین آنان در صورت مراجعه به وی، ولی اگر نزاعی بین یکی از حجاج و اهالی یکی از شهرها در میان راه رخ داد، قاضی آن شهر، شایسته رسیدگی و قضاوت، است نه امیرالحاج.

و) تأدیب و تعزیر مجرمان و جاری کردن حد در صورتی که برای اجرای حدود مأذون باشد.

ز) رعایت وسعت وقت برای حجاج به منظور انجام اعمال و مناسک حج در موعد مقرر و با آرامش.

سپس فروعی را نیز در این زمینه مطرح کرده است.

در قسم دوم از ولایت، والی حج را همچون امام جماعت شمرده‌اند که پیروی از او در اعمال و مناسک لازم است. البته نه به معنای تکلیف لزومی؛ زیرا در امامت جماعت میان نماز امام و مأموم پیوستگی وجود دارد. ولی در حج چنین نیست. از این رو سبقت جستن بر امیرالحاج در اعمال و مناسک مکروه شمرده شده است. آن‌گاه در شرایط امیرالحاج علاوه بر شرایط لازم در امام جماعت، شرایط دیگری را نیز معتبر دانسته‌اند؛ مثلاً:

الف) عالم به مناسک حج و احکام آن و مواقیت و ایام آن.

ب) محدودیت ولایت امیرالحاج به هفت روز؛ یعنی از ظهر روز هفتم ذی‌حجه تا روز سیزدهم؛ به طوری که قبل و بعد از این ایام مانند یکی از حجاج است و ولایتی ندارد.

ج) اگر ولایتش مطلق باشد، در هر سال باید اقامه حج کند مادامی که از این مسئولیت منصرف نشده باشد، و اگر برای یک سال والی شده باشد، برای همان سال ولایت دارد.

سپس بخشی از وظایف او را برای آگاه ساختن مردم در اعمال و مناسک برشمرده است.

فصل چهارم: امام خمینی و نصب سرپرست حجاج

عدم بسط ید فقهای شیعه سبب گردیده است که مباحث حکومت کمتر مورد توجه و عنایت فقها قرار گیرد، حتی در سده‌های اخیر از مباحثی مهم؛ چون امر به معروف و نهی از منکر نیز صرف نظر شده بود؛ چنان که احکام مربوط به «امیرالحاج» نیز در مناسک به چشم نمی خورد. هرچند این احکام غالباً استحبابی است، اما در شمار آداب حج نیز بیان نمی شود.

امام خمینی احیاگر اسلام ناب محمدی صلی الله علیه و آله در قرن حاضر در پرتو انقلاب اسلامی و نظام جمهوری اسلامی و به صحنه آمدن فقهای شیعه، بسیاری از مباحث مهجور دین را احیا کرد؛ از جمله این موارد و مباحث ارزشمند و سرنوشت ساز، «بُعد سیاسی - اجتماعی حج» است. آن بزرگوار این عبادت اجتماعی - سیاسی را از غربتی که بدان دچار بود، نجات داد و چهره آن را از تحریفاتی که آلوده بود، پاک کرد و خواستار احیای حج ابراهیمی - محمدی شد. او با نصب سرپرست حجاج بیت الله الحرام و تبیین وظایف وی، در جهت سرپرستی حجاج و احیای ابعاد مختلف حج، عرصه‌های جدیدی را در جهان اسلام گشود. هرچند ولایتی را که شیعه برای فقیه جامع الشرایط قائل است، بر همه مسلمانان نافذ است، اما به مقدار بسط یدی که حضرت امام علیه السلام داشت یا جانشین صالح او دارد، به انجام امور و از آن جمله نصب سرپرست برای حجاج ایرانی مبادرت می ورزد.

حضرت امام در سال ۵۸ هـ. ش طی حکمی، دو تن از روحانیان انقلابی را به سرپرستی حجاج بیت الله الحرام منصوب کرد. در حکم امام به ایشان آمده است:

چون ایام برگزاری یکی از فرائض بزرگ اسلامی با محتوای عظیم انسانی، روحانی،

سیاسی، اجتماعی، یعنی فریضه حج بیت‌الله الحرام نزدیک است و لازم است در آستانه برقراری جمهوری اسلامی با انقلاب شکوهمند ملت شریف ایران، این فریضه مقدسه از آثار طاغوت پاکسازی و به اسلام راستین برگردد، به این جهت شما را به‌عنوان سرپرست حجاج بیت‌الله الحرام تعیین نموده که با مشورت با مقامات صالحه هیئتی از افراد صالح و متعهد و با ایمان انتخاب و با همکاری آنان کلیه امور مربوط به حج را تحت نظارت قرار دهید که ان‌شاءالله تعالی در حکومت جمهوری اسلامی، این فریضه مقدسه، با محتوای معنوی خود تحقق یابد.^{۷۶}

از مجموع احکام حضرت امام در نصب نمایندگان خویش برای سرپرستی حجاج بیت‌الله الحرام در موسم حج^{۷۷}، نکاتی چند استفاده می‌شود که حائز اهمیت است:

۱. پاکسازی فریضه حج از آثار طاغوت.
 ۲. احیای ابعاد سیاسی - اجتماعی حج.
 ۳. دعوت مسلمانان به وحدت و مقابله با استکبار جهانی.
 ۴. برنامه‌ریزی و سازماندهی حجاج بیت‌الله الحرام در جهت اعلام برائت از مشرکان در سرزمین وحی.
- همچنین در پیام‌هایشان به حجاج بیت‌الله الحرام، وظایفی در ارتباط با سرپرست حجاج برای آنان برمی‌شمارند:^{۷۸}
۱. پیروی از برنامه‌هایی که از سوی نماینده رهبری و سرپرست حجاج اعلام می‌شود.

۲. حفظ نظم و آرامش و هماهنگی کامل بین کاروان‌ها و وحدت رویه.
- «... اگر خدای نخواست هر کاروان و هر گروهی مستقلاً و بدون توجه به هماهنگی، اقدام به امری کنند، ممکن است فاجعه‌ای پیش آورد و انحرافات تحقق یابد که چهره اسلامی جمهوری اسلامی و انقلابی دگرگون جلوه داده شود، و این گناه عظیمی است که پیش خالق و خلق مسئولیتی بس بزرگ دارد».

۳. تأیید امیرالحاج از سوی علمای حاضر در موسم حج.

۴. همکاری و هماهنگی دستگاه‌های مربوطه با سرپرست حجاج در جهت سازماندهی امر حج.

از وظایفی که حضرت امام برای سرپرست حجاج و نیز حجاج در رابطه با سرپرست حج بیان کرده‌اند، برمی‌آید که آن بزرگوار در اندیشه پاک شدن مراسم عبادی - سیاسی حج از انحرافات، نقص‌ها و کمبودها بود.

اگر در گذشته، حج سفری عبادی و زیارتی و سیاحتی تلقی می‌شد و میلیون‌ها مسلمان، در عین اجتماع در یک مکان، از یکدیگر بیگانه بود و هرکسی در فکر به‌جا آوردن اعمال و مناسک حج به صورت انفرادی بود، از وضعیت مسلمانان دیگر بی‌خبر بودند، از اسرار و حکمت‌های مهم این فریضه بزرگ در جهت احیای مجد و عظمت اسلام و مسلمین غافل بودند، از رنج و مشقتی که مظلومان و محرومان در کشورهای اسلامی تحمل می‌کردند، بی‌اطلاع بوده و در صورت آگاهی، بی‌تفاوت از کنارش می‌گذشتند، بسیاری از حجاج به سفر حج به‌عنوان سفری تجارتي می‌نگریستند و ده‌ها انحراف و کج‌روی دیگر... امام خمینی در اندیشه تصحیح خطاها و انحراف‌ها و بازگرداندن حج به مسیر اصلی خود بود و یکی از مقدمات وصول به این هدف «سازماندهی حجاج بیت‌الله الحرام و نظم بخشیدن به آنان و هدایتشان به سمت اهداف متعالی حج» بود که با نصب سرپرست حجاج و نماینده خویش تأمین می‌شود.

امام خمینی خواستار پیراستن حج از تشریفات و تجملاتی بود که به جایگاه امیرالحاج، اگر از این زاویه نگریسته شود و اهدافی که آن رهبر فقید و فرزانه در پی تحققش بود، مدنظر قرار گیرد، اهمیت این منصب بیش از پیش آشکار می‌شود. نقش سرپرست حجاج در جهت نظم بخشیدن به امور حج و حجاج، همگی برای رسیدن به مقاصد مهمی است که می‌تواند بر این عبادت مترتب شود.

پی‌نوشت‌ها

۱. بدایه المجتهد و نهایه المقتصد، ابن رشد، ج ۱، ص ۴۲۴.
۲. لوامع صاحبقرانی، محمدتقی مجلسی، ج ۸، ص ۱۹۸.
۳. مروج الذهب، مسعودی، ج ۴، ص ۳۹۵، دارالفکر.
۴. الغدير، عبدالحسین امینی، ج ۶، صص ۳۳۸ - ۳۴۱.
۵. المیزان، سید محمد حسین طباطبایی، ج ۹، ص ۱۶۴.
۶. همان، ص ۱۶۶.
۷. تفسیر عیاشی، عیاشی، ج ۲، ص ۷۵، تصحیح از سیدهاشم رسولی محلاتی.
۸. الدر المنثور، سیوطی، ج ۳، ص ۳۸۰، دارالکتب العلیه، بیروت.
۹. تفسیر المنار، رشید رضا، ج ۱۰، ص ۱۵۵، دارالفکر.
۱۰. الدر المنثور، سیوطی، ج ۳، ص ۳۷۸.
۱۱. بحار الأنوار، محمدباقر مجلسی، ج ۲۱، ص ۲۷۵.
۱۲. الدر المنثور، ج ۳، ص ۳۷۸.
۱۳. المیزان، ج ۹، ص ۱۶۸، به نقل از ابن کثیر و گروه دیگری از مفسران.
۱۴. طبری نیز در این دو سال نماینده حضرت علی علیه السلام را عبد الله بن عباس معرفی کرده است. ولی سال ۳۹ را از قول واقدی سالی شمرده که عبدالله بن عباس نماینده علی علیه السلام با مأمور معاویه اختلاف پیدا کردند. ر.ک: تاریخ طبری، ج ۳، ص ۵۷۱ و ج ۴، صص ۶۹ و ۱۰۴.
۱۵. مروج الذهب، ج ۴، ص ۳۹۷.
۱۶. نظام الحكم فی الشریعة و التاریخ الاسلامی، ظافر القاسمی، ص ۵۳۶.
۱۷. نهج البلاغه، نامه ۳۳.
۱۸. همان، نامه ۶۶.
۱۹. شرح نهج البلاغه، ابن ابی‌الحدید، ج ۱۹، ص ۱۴۰.
۲۰. مروج الذهب، ج ۴، صص ۳۹۸ و ۳۹۹.
۲۱. همان، ص ۴۰۱.

۲۲. قاموس الرجال، محمدتقی تستری، ج ۱، ص ۳۰۵.
۲۳. ر.ک: قاموس الرجال، ج ۱، صص ۱۰۸ - ۳۰۶.
۲۴. مناقب، ابن شهر آشوب، ج ۴، صص ۱۶۹ - ۱۷۲.
۲۵. وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۱، ص ۳۹۹، ح ۴.
۲۶. لواعص صاحبقرانی، ج ۸، ص ۱۹۸.
۲۷. جواهر الکلام، شیخ محمدحسن نجفی، ج ۱۹، ص ۷.
۲۸. الحدائق الناضره، شیخ یوسف بحرانی، ج ۱۶، ص ۳۵۴.
۲۹. شئون الحرمین الشریفین فی العهد العثماني، محمد عبداللطیف هریدی، صص ۲۲ و ۲۳.
۳۰. جواهر الکلام، ج ۱۹، ص ۶.
۳۱. همان.
۳۲. النهایة و نکتها، شیخ طوسی و علامه حلی، ج ۱، ص ۵۱۸.
۳۳. همان، ص ۵۱۹.
۳۴. المبسوط، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۳۶۵.
۳۵. کتاب الحج، تقریرات درسی آیت الله سیدمحمد محقق داماد، ج ۳، صص ۱۱-۹.
۳۶. تهذیب، شیخ طوسی، ج ۵، صص ۲۰۱ و ۲۰۲.
۳۷. منتهی المطلب، علامه حلی، ج ۲، ص ۷۱۵.
۳۸. کتاب الحج، ج ۳، ص ۹.
۳۹. جواهر الکلام، ج ۱۹، ص ۷.
۴۰. الحدائق، ج ۱۶، ص ۳۵۴.
۴۱. الینابیع الفقهیه، علی اصغر مروارید، ج ۷، ص ۲۳۱.
۴۲. الکافی، یعقوب کلینی، ج ۴، ص ۴۶۱.
۴۳. من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج ۲، ص ۲۸۰.
۴۴. ر.ک: الینابیع الفقهیه، ج ۷.
۴۵. السرائر، ابن ادیس، ج ۱، ص ۵۸۶.
۴۶. المهذب، قاضی ابن براج، ج ۱، ص ۲۴۵، نیز بنگرید: یحیی بن سعید در الجامع للشرایع، محقق حلی در المختصر النافع و علامه حلی در القواعد.

۴۷. الینابیع الفقیه، ج ۸، ص ۴۵۸.
۴۸. وسائل الشیعه، ج ۱۳، ص ۵۲۴، ح ۳، چاپ آل البيت.
۴۹. همان، ص ۵۲۴، ح ۶.
۵۰. همان، ص ۵۲۴، ح ۵.
۵۱. همان، ص ۵۲۳، ح ۱.
۵۲. همان، ح ۲.
۵۳. کتاب الحج، ج ۳، ص ۱۰.
۵۴. همان، ص ۵۲۴، ح ۴.
۵۵. احکام عمره و حج، سید موسی شبیری زنجانی، ص ۱۵۷.
۵۶. کتاب الحج، ج ۳، ص ۱۱.
۵۷. همان، ص ۱۰.
۵۸. جواهر الکلام، ج ۱۹، صص ۱۰-۱۲.
۵۹. همان، ص ۱۲.
۶۰. مستدرک الوسائل، حاجی نوری، ج ۱۰، ص ۱۸.
۶۱. وسائل الشیعه، ج ۱۳، ص ۵۲۸.
۶۲. ریاض المسائل، سید علی طباطبایی، ج ۶، ص ۳۶۰.
۶۳. وسائل الشیعه، ج ۱۴، ص ۲۵، ح ۱.
۶۴. جواهر الکلام، ج ۱۹، صص ۹۸ و ۹۹.
۶۵. ریاض المسائل، ج ۶، ص ۳۹۷.
۶۶. وسائل الشیعه، ج ۱۴، ص ۲۶، ح ۴.
۶۷. همان، ج ۱۰، ص ۱۳۳، ح ۷.
۶۸. کنز العمال، متقی هندی، ج ۸، ص ۴۸۹، ح ۲۳۷۶۳.
۶۹. الینابیع الفقیه، ج ۳۰، ص ۲۳۸.
۷۰. وسائل الشیعه، ج ۱۳، ص ۵۲۳، باب استحباب تقدم الامام لیصلی الظهر يوم الترویة بمنی
حتی تقیم بها حتی تطلع الشمس يوم عرفة و ص ۵۲۵، باب کراهة وقوف الامام و کراهة کونه

مکّیا و ص ٥٢٧، باب جواز الخروج من منا قبل طلوع الشمس و لا يجوز وادی محسر حتّی تطلع و استحباب کون الخروج بعد طلوعها و تأکده للامام و ج ١١، ص ٣٩٨، باب کراهة وقوف اميرالحاج خصوصاً بعد الافاضة من عرفات و کراهة کونه مکّياً.

٧١. تذکرة الاحکام، علامه حلی، ج ٨، ص ٣٧٥.

٧٢. وسائل الشیعه، ج ١٣، ص ٥٢٣، ح ٣.

٧٣. همان، ص ٥٢٦، ح ٢.

٧٤. المغنی والشرح الکبیر، ابن قدامه، ج ٣، ص ٤٣٦.

٧٥. ر.ک: قاضی ابویعلی و ماوردی در الأحکام السلطانیه.

٧٦. صحیفه نور، امام خمینی، ج ٩، ص ١٧٦.

٧٧. حج در کلام و پیام امام خمینی، ص ١١٧، فصل ١٧.

٧٨. همان، ص ١١٩، فصل ١٨.